۷۱۴

R.

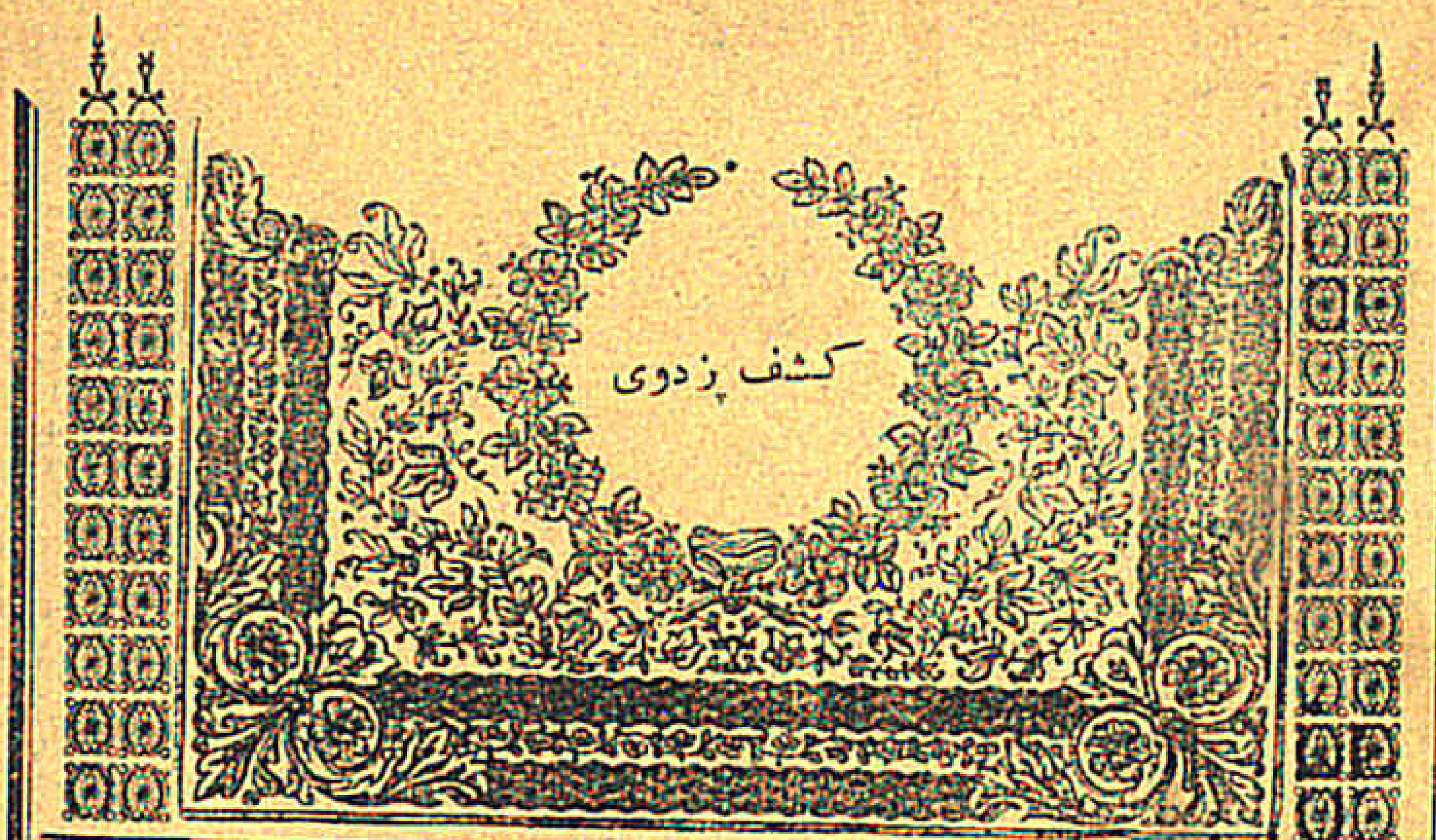


الجلد الاول من كشف الاسرار
لعبد العزيز البخارى على اصول الامام
فخر الاسلام ابى الحسن على بن محمد بن
حسين البزدوى تغمدها الله
بغفرانه

طبع فى مكتب الصنايع "بمعرفة
حسن حلمى الريزوى
سنه
١٣٠٧



فهرست جلد الاول من كشف الاسرار





الحمد لله مصور النسم فى شبكات الارحام بلا مظاهرة ومعونة ※ ومقدر القسم لطبقات الانام بلا كلفة ومؤنة ※ شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله ※ ناهج مناهج الحلال والحرام بكرمه ونواله ※ مبدع فرائدالدرر من خطرات الفكر بسحايب فضله واكرامه ※ منشئ لطائف العبر من شواهد النظر برواتب طوله وانعامه ※ الذى اكمل بعنايته رونق الدين وابهة الاسلام ※ وصير برعايته الملة الحنيفية مرتفعة الاعلام ※ نحمده حمدا تاه فى وصفه افهام العقلاء ※ ونشكره شكرا حار فى قدره اوهام الالباء ※ على ما اوضح مناهج الشرع ورفع معالمه ※ واحكم قواعد الدين واثبت دعائمه ※ ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة رسخت عروقها فى صميم الجنان ※ ودعت صاحبها الى نعيم الجنان ※ ونشهد ان محمدا عبده ورسوله الذى جبله الله من سلالة المجد والكرم ※ وبعثه الى كافة الخلق والامم ※ فابان معالم الدين وانارة ※ واضاء سبل اليقين ومناره ※ حتى سطع نور الشرع عن ظلام الجفاء بحسن عنايته ※ وظهر نور الدين عن اكمام الخفاء بيمن كفايته ※ صلى الله عليه وعلى آله الذين لم تستتر اقمار دينهم بغمام الشك والبداء ※ ولم تحتجب انوار يقينهم باكام الاهواء ※ صلاة تتجدد على تعاقب الليالى والايام ※ وتتزايد على انقضاء الشهور والاعوام ※ وسلم تسليما ※ (وبعد) ※ فان علوم الدين احق المفاخر بالتوقير والتبجيل ※ واولى الفضائل بالتفضيل والتحصيل ※ اذ هى الطريقة المسلوكة لنيل السعادات فى الدنيا ※ والمرقاة المنصوبة الى الفوز بالكرامات فى العقبى ※ بنورها يهتدى من ظلمات الغواية

(الى)

الى سبيل الرشاد ※ وبيمنها يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد ※ لا سيما علم اصول الفقه الذى هو اصعبها مدارك ※ وادقها مسالك ※ واعمها عوائد ※ واتمها فوائد ※ لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الاثار ※ ونجوم سماء الفقه والحكمة مطموسة الانوار ※ لا تدخل ميامنه تحت الاحصاء ※ ولا تدرك محاسنه بالاستقصاء ※ ثم ان كتاب اصول الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم والحبر الهمام المكرم العالم العامل الربانى مؤيد المذهب النعمانى قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مفخر الانام فخر الاسلام ابى الحسن على بن محمد بن الحسين البزدوى تغمده الله بالرحمة والرضوان ※ واسكنه اعلى منازل الجنان ※ امتاز من بين الكتب المصنفة فى هذا الفن شرفا وسموا ※ وحل محله مقام الثريا مجدا وعلوا ※ ضمن فيه اصول الشرع واحكامه ※ وادرج فيه ما به نظام الفقه وقوامه ※ وهو كتاب عجيب الصنعة رايع الترتيب ※ صحيح الاسلوب مليح التركيب ※ ليس فى جودة تركيبه وحسن ترتيبه مرية ※ وليس وراء عبادان قرية ※ لكنه صعب المرام ※ ابى الزمام ※ لا سبيل الى الوصول الى معرفة لطفه وغرايبه ※ ولا طريق الى الاحاطة بطرفه وعجايبه ※ الا لمن اقبل بكليته على تحقيقه وتحصيله ※ وشد حيازيمه للاحاطة بجملته وتفصيله ※ بعد ان رزق فى اقتباس العلم ذهنا جليا ※ وذرعا من هواجس اضاليل المنى خليا ※ وقد تبحر مع ذلك فى الاحكام والفروع ※ واحاط بما جاء فيها من المنقول والمسموع ※ وقد سألنى اخوانى فى الدين ※ واعوانى على طلب اليقين ※ ان اكتب لهم شرحا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقابها ※ ويرفع عن اللطايف المستترة فى مبانيه حجابها ※ ويوضح ما ابهم من رموزه واشاراته المعضلة ※ ويبين ما اجمل من الفاظه وعباراته المشكلة ※ ظنا منهم انى لما استسعدت بخدمة شيخى ※ وسيدى وسندى واستاذى وعمى ※ وهو الامام المحقق الربانى ※ والقرم المدقق الصمدانى ※ ناصب رايات الشريعة ※ كاشف آيات الحقيقة ※ فتاح اقفال المشكلات ※ كشاف غوامض المعضلات ※ فخر الحق والدين ※ ملاذ العلماء فى العالمين ※ قطب المتهجدين ※ ختم المجتهدين ※ محمد بن محمد بن الياس المايمرغى افاض الله عليه سجال انعامه وغفرانه ※ وصب عليه شآبيب اكرامه ورضوانه ※ ونشات فى حجره برواتب بره وافضاله ※ وربيت فى بيته بصنايع جوده ونواله ※ لعلى فزت بدرر من غرر فرايده ※ واخذت حظا وافرا من موايد فوايده ※ وانه قد كان مختصا من بين العلماء باتفاق الانام ※ بتحقيق دقايق مصنفات فخر الاسلام ※ فاستعفيت عن هذا الامر الخطير ※ وتشبثت باهداب المعاذير ※ علما منى بانى لست من فرسان هذا الميدان ※ ولا لى بالابلاء فى مواقفه يدان ※ واين انا من ذلك وقد تحيرت الفحول فى حل مشكلاته ※ بعد تهالكهم فى بحثه وتقريره ※ وعجزت النحارير عن درك معضلاته ※ مع حرصهم على تحقيقه وتفكيره ※ فلم يزدهم ذلك الا المبالغة فى الالحاح على ※ والاقامة فى مواقف الاقتراح لدى ※ فلم اجد بدا من انجاح مسؤلهم ※ ولا مندوحة عن تحقيق مأمولهم ※ فاجبتهم الى ملتمسهم تفاديا من عقوقهم ※ وسعيا

اصول بزدوى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق النسم ورازق القسم

الى اداء حقوقهم ❊ وشرعت فى هذا الامر العظيم المهم ❊ و الخطب الجسيم المدلهم ❊ مستعينا بالله الكريم الجليل ❊ راجيا منه ان يهدينى سواء السبيل ❊ متوكلا على كرمه الشامل فى طلب التوفيق لاتمامه ❊ معتمدا على انعامه العام فى سؤال التيسير لابتدائه واختتامه ❊ راغبا اليه فى ان يجعل ماقاسيه خالصاً لوجهه الكريم ❊ متعوذا به من ان يلقانى بسخطه وعقابه الاليم ❊ مبتهلا اليه فى ان يحفظنى عن الخطاء والزلل ❊ و يلهمنى طريق الصواب و السداد فى القول والعمل ❊ متضرعا اليه فى ان ينفعنى به و ائمة الاسلام ❊ و يجمعنى واياهم ببركات جمعه فى دار السلام ❊ ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن غوامض محتجبة عن الابصار ❊ ناسب ان سميته كشف الاسرار ❊ وارجو ان تكون كتابا سبق عامة الشروح تزيينا وجمالا ❊ وفاق نظائره تحقيقا وكمالا ❊ ومن نظر فيه بعين الانصاف ❊ عرف دعوى الصدق من الخلاف ❊ ثم انى وان لم آل جهدا فى تأليف هذا الكتاب وترتيبه ❊ ولم ادخر جدا فى تسديده وتهذيبه ❊ فلابد من ان يقع فيه عثرة وزلل ❊ وان يوجد فيه خطأ وخطل ❊ فلايتعجب الواقف عليه عنده فان ذلك مما لاينجو منه احد ولا يستنكفه بشر وقد روى البويطى عن الشافعى رحمه الله انه قال له انى صنفت هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلابد ان يوجد فيها مايخالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فما وجدتم فيها ممايخالف كتاب الله وسنة رسوله فانى راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله وقال المزنى قرأت كتاب الرسالة على الشافعى ثمانين مرة فمامن مرة الاوكان نقف على خطاء فقال الشافعى هيه ابى الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه فالمامول ممن وقف عليه بعد ان جانب التعصب والتعسف ونبذ وراء ظهره التكلف و التصلف ❊ ان يسعى فى اصلاحه بقدر الوسع والامكان ❊ اداء لحق الاخوة فى الايمان ❊ واحرازا لحسن الاحدوثة بين الانام ❊ وادخارا لجزيل المثوبة فى دار السلام ❊ والله الموفق والمثيب عليه اتوكل واليه انيب ﴿ قال العبد الضعيف ﴾ عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه حدثنى بهذا الكتاب شيخى واستاذى وعمى الذى تقدم ذكره آنفا قراءة عليه بسرخس فى المدرسة الملكية العباسية قال حدثنى به استاذ ائمة الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الائمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردرى من اول الكتاب الى باب اسباب الشرايع ومنه الى آخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر الملة والدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردرى المعروف بخواهر زاده راويا عن خاله هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين على بن ابى بكر بن عبد الجليل الرشدانى قال حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابو حفص عمر بن احمد النسفى عن الشيخ الامام المصنف قدس الله ارواحهم ﴿ قال الشيخ رحمه الله ﴾ الحمد لله خالق النسم ورازق القسم ∘ جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد فى اوائل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى فانه مفتون به وعملا بقوله عليه السلام كل امر ذى بال لايبدا فيه بالحمد لله فهو اقطع والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته واللام فيه لاستغراق

الجنس عند اهل السنة على ماعرف اى الحمد كله لله والله اسم تفرد به البارى سبحانه يجرى فى وصفه مجرى الاسماء الاعلام لاشركة فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلم له سميا اى هل تعلم احداً يسمى بهذا الاسم غيره كذا روى عن الخليل وابن كيسان و لهذا اختص الحمد بهذا الاسم لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الاترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات ثم لما كان من سنة التأليف ان يوافق التحميد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف بيان اصول الفقه والفقه على ماروى عن ابى حنيفة رحمه الله معرفة النفس مالها وما عليها قال خالق النسم اذ لابد من وجود النفس ليعرف ماشرع لها مثل العقود وماشرع عليها مثل الواجبات والخلق ههنا بمعنى الايجاد والنسمة الانسان كذا فى الصحاح والنسم جمع نسمة وفى المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله بارئ النسم ولما كان الانسان محتاجا الى العطاء فى حالة البقاء اعقبه بقوله رازق القسم اى معطى العطايا والرزق العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى القسم وهو الحظ والنصيب من الخير وفى ذكر الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان الرزق مايفرض للفقراء بخلاف العطاء فانه اسم لمايفرض للعمال مثل المقاتلة والانسان فى اول امره فقير محتاج لاقوة له على كسب وعمل فكان ذكر الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه رعاية صنعة الترصيع ﴿ قوله ﴾ مبدع البدايع وشارع الشرايع الابداع الاختراع لاعلى مثال والبدايع جمع بديع بمعنى مبتدع اى مخترع الموجودات بلا مادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفى ذكر هذه القضية بدون الواو بدلا من قوله خالق النسم اشارة الى ان خلق مثل هذا الموجود الذى فيه انموذج من جميع مافى هذا العالم حتى قيل هو العالم الاصغر من عجايب قدرته وغرايب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقوا على همم شتى وطبايع مختلفة واهواء متباينة لايكادون يجتمعون على شئ و يبعث لكل واحد همته الى مايستلذ طبعه وفيه من الفساد مالايخفى لان ذلك يؤدى فى العاجل الى التقاتل والتفانى وفى الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرايع زاجرا لهم عن ذلك وجامعا لهم على طريق واحد مستقيم فكان من اجل النعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اى بين والشرايع جمع شريعة وهى ماشرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فنصب دينا على انه مفعول ثان له اى جاعل الشرايع دينا رضيا او انتصب على الحال من الشرايع مع انه ليس بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه كما انتصب قرآنا على الحال فى قوله عز اسمه كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا مع انه ليس بصفة لكونه موصوفا بوصف اى فصلت آياته فى حال كونه موصوفا بالعربية وهو مثل قولك جاءنى زيد رجلا صالحا والدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والرضى المرضى ووصفه به اقتداء بقوله عز وجل ورضيت لكم الاسلام دينا اى اخترته لكم من بين الاديان ويجوز ان يكون المراد

مبدع البدايع وشارع الشرايع دينا رضيا ونورا مضيا

وذكرا للانام ومطية الى
دار السلام احمده على الوسع
والامكان واستعينه على طلب
الرضوان ونيل اسباب
الغفران واشهدان لااله الا الله
وحده لاشريك له واشهد
ان محمدا عبده ورسوله

من الشرايع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرايع من لدن آدم الى عهد النبي عليهما السلام لقيل اديانا رضية وانوارا مضيئة والنور لغة اسم لمكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان يصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل فى تعريفه هو الظاهر فى نفسه المظهر لغيره ثم تسمية الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب لظهور الحق للبصيرة كما ان النور الجسمانى سبب لظهور الاشياء للبصر والاضائة متعد ولازم قال النابغة الجعدى (شعر) اضاءت لنا النار وجها اغر ملتبسا بالفؤاد التباسا ۞ يضئ كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا ۞ فاستعمله بالمعنيين واللزوم هو المختار والضيا اقوى من النور واتم منه لانه اضيف الى الشمس والنور الى القمر فى قوله تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشيخ وصف الدين بالنور اولا كما وصفه الله تع به فى قوله ولكن جعلناه نورا اى جعلنا الايمان نورا وفى قوله عز اسمه والله متم نوره اى دينه ثم وصفه بالاضائة ثانيا لانه فى اول الامر فى حق المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء الشمس ولان الخلق كانوا فى ظلمة ظلما قبل البعثة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر فى الظلمة الجسمانية ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلهذا وصفه بهما ولان استنارة العالم الجسمانى بهذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضائة فكانه قال هو الشمس والقمر فى العالم الروحانى بطريق الاستعارة التخييلية ﴿قوله﴾ وذكرا للانام ومطية الى دار السلام الذكر ههنا الشرف قال تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اى شرفكم صٓ والقران ذى الذكر قيل ذى الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لاواحد له من لفظه والمطية المركب والمطاء الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعنى كما ان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلامة اهلها ومافيها من النعم عن الافات والفناء اولكثرة السلام فيها قال تعالى تحيتهم فيها سلام سلام عليكم طبتم سلام قولا من رب رحيم اوالسلام من اسماء الله تعالى فاضيفت الدار اليه تعظيما لها ﴿قوله﴾ احمده على الوسع والامكان ۞ ولما نظر الشيخ رح فى جلائل نعم الله تعالى على عباده وكمال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لاتفى بالقيام بمواجب حمده كما هو يستحقه وان سلوك طريق النجاة لايتيسر الا باعانته وتيسيره قال احمده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعنى احمده على حسب وسعى وطاقتى وبقدر مايمكن الاقدام عليه من التحميد لاعلى حسب النعم اذليس ذلك فى وسع احد قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدورا للبشر وغير مقدور له الاترى ان نسف الجبال ممكن فى نفسه وان لم يكن مقدورا للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اى الرضا بالاستعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها قال تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهى كاليد الجذماء

(قوله)

واصلى عليه وعلى آله
واصحابه وعلى الانبياء
والمرسلين واصحابهم اجمعين
قال الشيخ الامام الاجل
الزاهد ابو الحسن على بن محمد
البزدوى رحمه الله العلم نوعان
علم التوحيد والصفات وعلم
الشرايع والاحكام والاصل
فى النوع الاول هو التمسك
بالكتاب والسنة ومجانبة
الهوى والبدعة ولزوم
طريق السنة والجماعة الذى
كان عليه الصحابة والتابعون
ومضى عليه الصالحون وهو
الذى كان عليه ادركنا
مشايخنا وكان على ذلك سلفنا
اعنى اباحنيفة وابا يوسف
ومحمدا وعامة اصحابهم رحمهم
الله وقد صنف ابوحنيفة
رضى الله عنه فى ذلك كتاب
الفقه الاكبر وذكر فيه اثبات
الصفات واثبات تقدير الخير
والشر من الله وان ذلك كله
بمشيته واثبت الاستطاعة
مع الفعل وان افعال العباد
مخلوقة بخلق الله تعالى اياها
كلها ورد القول بالاصلح

﴿قوله﴾ واصلى عليه وعلى آله اى ذريته واصحابه اى متابعيه من المهاجرين والانصار او المراد من الال الاتقياء من المؤمنين على ماقال عليه السلام آلى كل مؤمن تقى وتخصيص الاصحاب بالذكر بعد دخولهم فى ذلك العموم لزيادة التعظيم وتقديم الآل والاصحاب فى الصلوة على عامة الانبياء والمرسلين لتكميل الصلوة على النبى لالتفضيلهم على الانبياء اذ لاافضل لولى على نبى قط ﴿قوله﴾ العلم نوعان اختلف فى تفسير العلم فقيل لا يمكن تعريفه لانه ضرورى اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لايعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة توجب فى الامور المعنوية تمييزا لايحتمل النقيض وقوله لايحتمل النقيض احتراز عن الظن ونحوه وقيل هو صفة ينتفى بها عن الحى الجهل والشك والظن والسهو ومختار الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به ثم انه عام يتناول علم النحو والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول علم التوحيد والشرايع فلايستقيم تقسيمه بالنوعين واكتفاؤه عليهما كما لايستقيم تقسيم الحيوان بانه نوعان انسان وفرس لانه اعم من ذلك الا ان يقال المراد العلم المنجى او العلم الذى ابتلينا به نوعان وكان الشيخ رحمه الله اخرج بقوله العلم نوعان غير هذين النوعين عن كونه علما لعدم ظهور فائدته فى الآخرة وانحصار الفائدة فيها على النوعين فكان هذا من قبيل قولك العالم فى البلد زيد مع وجود غيره من العلماء فيه لانك لاتعدهم علماء فى مقابلته علم التوحيد هو العلم بان الله تعالى واحد لاشريك له وعلم الصفات هو العلم بان لله تعالى صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم والحيوة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كما زعمت المعتزلة من نفى الصفات ولا كما زعمت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرايع هو العلم بالمشروعات من السبب والعلة والشرط والحل والحرمة والجواز والفساد والاحكام وان دخلت فى المشروعات لكنها لكونها مقصودة افردت بالذكر والاصل فى النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اى بمحكم الكتاب والسنة المتواترة وهذا فى المباحثة مع النفس اومع اهل القبلة الذين اقروا برسالة النبى عليه السلام وبحقية القران وانتحلوا نحلة الاسلام الا انهم بسبب اهوائهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات التى نطق بها القرآن والسنة زاعمين ان ماذهبوا اليه هو عين الحق ومحض التوحيد فاما فى المباحثة مع من انكر الرسالة والقرأن مثل المجوس والثنوية والفلاسفة فلاينفع التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيتها فيتمسك اذن بالمعقول الصرف ومجانبة الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ماتستلذه من غير داعية الشرع والبدعة الامر المحدث فى الدين الذى لم يكن عليه الصحابة والتابعون يعنى يتمسك بالكتاب والسنة مجانبا لهوى نفسه ومجانبا لما احدثه غيره فى الدين مما لم يكن منه فلايحمل الكتاب والسنة على ماتهواه نفسه ولاعلى مايوافق ماابدعه غيره مثل ماقالت الرافضة المراد من الخمر والميسر والانصاب ابوبكر وعمر وعثمان ومن الظالم فى قوله تعالى ويوم يعض الظالم على يديه ابوبكر ومن قوله لم اتخذ فلانا عمر ومثل

ماقالت المعتزلة فى قوله تعالى و يغفر مادون ذلك لمن يشاء انه مشروط بشرط التوبة ليستقيم قولهم بالتخليد فى النار لاصحاب الكبائر من المؤمنين ومثل حملهم المشية فى قوله تعالى تضل من تشاء ونظائره على مشية القسر ليستقيم قولهم بعدم دخول الشرور والقبائح تحت مشية الله تع وارادته ولزوم طريق السنة اى عقيدة الرسول و الجماعة اى عقيدة الصحابة ادركنا مشائخنا اى استاذينا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا اذا مضى وعامة اصحابهم اى اكثرهم وانما قيدبه لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر ابن غياث المريسى واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات فى اول هذا الكتاب ابطال دعوى من زعم من المعتزلة ان ابا حنيفة رحمه الله كان على معتقدهم استدلالا بمانقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان من اصحاب الرأى وانه كان يقدم الرأى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد صنف ابوحنيفة فى ذلك اى فى علم التوحيد و الصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لان شرف العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولامعلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل عالما بعلمه والعلم صفته فى الازل وقادر بقدرته والقدرة صفته فى الازل وخالقا بتخليقه و التخليق صفته فى الازل وفاعلا بفعله وفعله صفته فى الازل فالفاعل هو الله سبحانه وفعله صفته فى الازل و المفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقة ولا محدثة فمن قال انها مخلوقة او محدثة اووقف فيها اوشك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير والشر من الله عز وجل اى ذكر ذلك فيه ايضا فقال يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اى ذكر ذلك ايضا فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة و الله تعالى خالقها وهى كلها بمشيته و علمه وقضائه وقدره و الطاعات كلها بمحبته ورضائه و المعاصى كلها بتقديره و علمه وقضائه ومشيته لابمحبته ورضاه واما مسئلتا الاستطاعة والاصلح فما وجدتهما فى النسخ التى كانت عندى من الفقه الاكبر وليس فى كلام الشيخ ايضا مايوجب انه قد ذكرهما فيه فانه لم يعطف ذلك على ماتقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستطاعة ورد فيه القول بالاصلح بل استانف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد القول بالاصلح مطلقا فلعله اثبتهما فى موضع اخر اوفى مباحثه ونحو ذلك ﴿ قوله ﴾ وقال فيه لايكفر احد بذنب اى قال فيه فقد ذكر فى كتاب العالم والمتعلم ان المؤمن لايكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد ان لايدع التوحيد لانه حين يرتكب العظيم من الذنب فالله احب اليه مما سواه فانه لوخير بين ان يحرق بالنار وان يفترى على الله من قبله لكان الاحتراق احب اليه من ذلك ولايخرج به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رحمه الله فما قولك فى اناس رووا ان المؤمن اذازنى يخلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه اتكذبهم فى قولهم اوتصدقهم

وصنف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وقال فيه لايكفر احد بذنب ولايخرج به من الايمان

فان صدقت قولهم فقد دخلت فى قول الخوارج وان كذبت قولهم قالوا انت مكذب للنبى عليه السلام فانهم رووا ذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبى عليه السلام قال العالم رحمه الله اكذب هؤلاء ولايكون تكذيبى لهم تكذيبا للنبى صلى الله عليه وسلم بل يكون تكذيبا للرواية عنه فان الرجل اذا قال انا مؤمن بكل شئ تكلم به النبى غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القرآن كان هذا القول منه تصديقا بالنبى و بالقرآن وتنزيها له من الخلاف على القرآن وقد قال الله تعالى واللذان يأتيانها منكم فقوله منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى وانما عنى به المسلمون وذكر فى الفقه الاكبر ايضا ولانكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولانزيل عنه اسم الايمان ونسميه مؤمنا حقيقة ويترحم له اى يدعى له بالرحمة ويقال رحمه الله قال عليه السلام لعدى بن حاتم لو كان ابوك اسلاميا لترحمنا عليه اى لقلنا له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرنى عن الاستغفار لصاحب الكبيرة اهو افضل ام الدعاء عليه باللعنة قال العالم رحمه الله الذنب على منزلتين غير الاشراك بالله فاى الذنبين ركب هذا العبد فان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن من اهل الشهادة والدعاء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهادة اذ ليس شئ يطاع الله به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ماامر الله من فرائضه فى جنب هذه الشهادة اصغر من بيضة فى جنب السموات والارضين ومابينهن فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم ﴿ وكان فى علم الاصول اماما صادقا اى اماما على التحقيق والشئ اذا بولغ فى وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو مصدق اى صادق الحملة وصادق الجرى كانه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى قدم صدق وفى اضافته الى صدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة ومما يدل على تبحره فيه ماروى يحيى بن شيبان عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا فى الكلام فمضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات اهل الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن فى طبقات اهل الاهواء احد اجدل من المعتزلة لان ظاهر كلامهم تموه يقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبدأ الكلام واما الروافض واهل الارجاء الذين يخالفون الحق فكانوا بالكوفة اكثر وكنت قهرتهم بحمد الله ايضا وكنت اعد الكلام افضل العلوم وارفعها فراجعت نفسى بعد مامضى لى فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن تفوتهم شئ مما ندركه نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم ينتهضوا فيه متنازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهى ورأيت خوضهم فى الشرائع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا واليه دعوا وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه

ويترحم له وكان فى علم الاصول اماما صادقا وقد صح عن ابى يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة فى مسئلة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأبى ورأيه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله

ويتناظرون عليه على ذلك مضى الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض فى الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك مع انى رأيت من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوما ليس سيماهم سيما المتقدمين ولا منهاجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم ولله الحمد كذا وكذا الامام ظهير الدين المرغينانى فى مناقب الامام الاعظم ابى حنيفة رحمهما الله ﴿ قوله ﴾ ودلت المسائل المتفرقة الى آخره اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا اولا على ست فرق القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثنى عشرة فرقة فصار الكل اثنين وسبعين فرقة على ماعرف ففى المسائل المذكورة فى المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شئ من هذه المذاهب فقالوا فى قوم صلوا بجماعة فى ليلة مظلمة بالتحرى فوقع تحرى كل احد الى جهة ان من علم منهم بحال امامه فسدت صلوته لان امامه فى زعمه مخطئ فلو كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كما لو صلوا كذلك فى جوف الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقيقة كل جهة مختصة بمتحريها اذ اجتهاد كل مجتهد حق فى حق نفسه لا فى حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين كحل الميتة ثابت فى حق المضطر قول غيره بخلاف الصلوة فى الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقاً بالنسبة اليه لابد من ان يعتقد الغير الحقية بتلك النسبة كحل الميتة لما ثبت فى حق المضطر لابد من ان يعتقد غير المضطر الحل فى حقه وان لم يثبت ذلك فى حق غير المضطر وههنا اعتقده مخطئا مطلقا فاوجب فساد الصلوة ولو كان الامر على ماقالوا لما اوجب فساد الصلوة كالمتوضئ اذا اقتدى بالمتيمم صح صلوته عند ابى حنيفة وابى يوسف وان كان جواز الاداء بالتيمم ثابتا فى حق الامام دون المقتدى لانه لم يعتقد امامه على الخطاء وقال ابو حنيفة رحمه الله فى ميراث قسم بين الغرماء او الورثة لا آخذ كفيلا من الغريم ولا من الوارث هو شئ احتاط به بعض القضاة وهو جور سمى اجتهاد ذلك البعض جورا ولو كان كل مجتهد مصيبا عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن يحلف ان لم آتك غدا ان استطعت فكذا انه واقع على سلامة الاسباب والآلات للعرف فان قال عنيت به استطاعة القضاء صدق ديانة حتى لايحنث وان لم يأته مع عدم المانع فدل انهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ماقاله المعتزلة وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كانت مع الكراهية وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا بكفر من ارتكب معصية وامامة الكافر لاتجوز ولمذهب الرافضة ايضا لانهم شرطوا لصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا اذا قضى القاضى بشهادة الفساق نفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض واتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم انى اسئلك

ودلت المسائل المتفرقة عن اصحابنا فى المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شئ من مذاهب الاعتزال والى سائر الاهواء

بمقعد العز من عرشك من القعود لانه يشير الى التمكن واختلفوا فى جوازه بقوله بمعقد العز من العقد فقال ابو يوسف لابأس به للحديث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهم الله لايجوز لانه يوجب تعلق العز بالعرش ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى بجميع اوصافه قديم ازلى والحديث شاذ لايجوز العمل به فى مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة واختلفو ايضا فى الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى الذات قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد لايكون يمينا وانه من ايمان السفلة اى الجهلة الذين يذكرونه بمعنى العضو الجارحة كذا فى المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحد فاجرى عليه الحد لايحصل له التطهير به من غير توبة وندم للحديث الوارد فيه اليه اشير فى سرقة المبسوط وفيه رد المرجئة فان عندهم لايضر ذنب مع الايمان كما لاينفع طاعة مع الكفر وبنوا مسائل لاتعد ولا تحصى على اختيار العبد وفيها رد لمذهب المجبرة فثبت انهم لم يميلوا الى شئ من مذاهب اهل الاهواء وخص نفى الاعتزال عنهم بالذكر اولا ثم عم نفى جميع الاهواء عنهم لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لاغيرهم من اهل الاهواء ﴿ قوله ﴾ وانهم قالوا بكسر الهمزة على انه كلام مستأنف لابفتحها عطفا على انهم لم يميلوا لانه لم يوجد فى المسائل ما يدل على حقية رؤية الله تعالى وحقية ماذكر ولكنه ذكر فى الفقه الاكبر والله تعالى يرى فى الآخرة يراه المؤمنون وهم فى الجنة باعين رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة ❊ وحقية عذاب القبر لمن شاء ذكر فى الفقه الاكبر واعادة الروح الى العبد فى قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن للكفار كلهم اجمعين ولبعض المسلمين وعن حماد بن ابى حنيفة انه قال سألت ابى عن عذاب القبر احق هو فقال هو حق اتت به السنة وجاءت به الآثار ❊ وحقية خلق الجنة والنار يعنى اقروا بخلق الجنة والنار وبانهما موجودتان اليوم كذا ذكر فى الفقه الاكبر ايضا ان الجنة والنار مخلوقتان لاتفنيان ابداً ولاتموت الحور ابداً ولايفنى عذاب الله ولاثوابه سرمدا ❊ حتى قال ابو حنيفة لجهم بعدما طال مناظرتهما وظهر مكابرته اخرج عنى يا كافر وهو جهم ابن صفوان رئيس الجبريه وكان من مذهبه انهما ليستا بموجودتين اليوم وانما تخلقان يوم القيامة كما هو مذهب بعض المعتزله كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ ومن مذهبه ايضا انهما مع اهاليهما تفنيان وان الايمان هو المعرفه فقط دون الاقرار وانه لافعل لاحد على الحقيقة الا الله وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها الريح والانسان مجبر فى افعاله لاقدرة له ولاارادة ولا اختيار كذا فى المغرب والكفايه وتسميته اياه كافرا اما باعتبار غلوه فى هواه اوعلى سبيل الشتم وقالوا بحقية سائر احكام الآخرة من البعث بعد الموت وقرأة الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة كل ذلك مذكور فى الفقه الاكبر ❊ على مانطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من فى القبور

وانهم قالوا بحقية رؤية الله تعالى بالابصار فى دار الآخرة وبحقية عذاب القبر لمن شاء وحقية خلق الجنة والنار اليوم حتى قال ابو حنيفة لجهم اخرج عنى يا كافر وقالوا بحقية سائر احكام الآخرة على مانطق به الكتاب والسنة وهذا فصل يطول تعداده

قال يحييها الذى انشأها اول مرة فمن اوتى كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم فاما من اوتى
كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين القسط ليوم القيامة
وقوله عليه السلام ان الصراط جسر ممدود على وجه جهنم اوعلى متن جهنم شفاعتى
لاهل الكبائر من امتى وهذا اى النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات وما يتعلق به مما
يجب الاعتقاد به ﴿ قوله والنوع الثانى علم الفروع ﴾ وهو الفقه سمى هذا النوع فرعا
لتوقف صحة الادلة الكلية فيه مثل كون الكتاب حجة مثلا على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى
صدق المبلغ وهو الرسول عليه السلام وانما يعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع
فرعا له من هذا الوجه اذ الفرع على ما قيل هو الذى يفتقر فى وجوده الى الغير * وهو ثلاثة
اقسام اى ثلاثة اجزاء بدليل قوله فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها * علم المشروع بنفسه اى علم
الاحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفاسد والواجب والمنهى والمندوب والمكروه * اتقان
المعرفة به اى احكام العرفان بذلك المشروع * وهو اى ذلك الاتقان هو * معرفة النصوص
بمعانيها اى مع معانيها كقولك دخلت عليه بثياب السفر اى معها واشتريت الفرس بلجامه
وسرجه اى معهما اومعناه ملتبسة بمعانيها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما فى قوله تعالى
تنبت بالدهن اى ملتبس بالدهن والمراد من المعانى المعانى اللغوية والمعانى الشرعية التى
تسمى عللا وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وانما يستعملون لفظ المعنى اخذا من قوله
عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث اى علل بدليل قوله احدى
بلفظة التأنيث وثلاث بدون الهاء * وضبط الاصول بفروعها اى الاصول المختصة بهذا
النوع مع فروعها مثال ما ذكرنا ان يعرف ان قوله تعالى اوجاء احد
منكم من الغائط كناية عن الحدث فهذا معرفة معناه اللغوى ويعرف ان المعنى الشرعى
المؤثر فى الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى فاذا اتقن المعرفة بهذا الطريق عرف
الحكم فى غير السبيلين ومثال ضبط الاصل بفرعه ان يعرف ان الشك لا يعارض اليقين
فاذا شك فى طهارته وقد تيقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لا يجب * والقسم
الثالث هو العمل به لانه هو المقصود من العلم لانفسه اذ الابتلاء يحصل به لا بالعلم نفسه
ولا يقال ان الشيخ قسم نفس العلم اولا ثم ادخل العمل فى قسمة العلم وهو مخالف لحد العلم
وحقيقته لانا نقول انما ادخل العمل فى التقسيم بالتقييد الذى ذكرنا وهو ان المراد هو العلم
المنجى والنجاة ليست الا فى انضمام العمل اليه الا ان العمل فى النوع الاول بالقلب وهو
الاعتقاد وفى هذا النوع بالجوارح مع انا لا نسلم ان دخول العمل فى التقسيم يضر به لانك
اذا فسرت الحيوان مثلا بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع انسان وفرس
وكذا وكذا ثم فسرت الانسان بانه حيوان ناطق فدخول النطق فى التقسيم لا يضر به
وان كان مغايرا للحيوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد فكذا الشيخ قسم
العلم بالنوعين ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان صحيحا

والنوع الثانى علم الفروع
وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام
علم المشروع بنفسه والقسم
الثانى اتقان المعرفة به وهو
معرفة النصوص بمعانيها
وضبط الاصول بفروعها
والقسم الثالث هو العمل
به حتى لا يصير نفس العلم
مقصودا فاذا تمت هذه
الاوجه كان فقيها

مستقيما ثم استدل على ما ادعى فقال * وقد دل على هذا المعنى اى على ان الفقه هو الوجوه
الثلاثة ان الله تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للعلم المتقن والعمل به الا ترى ان ضده السفه
وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل وذكر فى بعض النسخ الحكيم هو
الذى يمنع نفسه عن هواها وعن القبائح مأخوذ من حكمة الفرس وهى التى تمنعه عن
الحدة والجموحة وذكر فى الكشاف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وقوله وعن المعانى
كنهيها ما رد العقل من الخوض فى معانى الربوبية الى المحافظة على مبانى العبودية * فلان
يعود العقل معترفا بقصوره احد له من ان يتهم بادبه فى اموره والتنكير فى قوله تعالى خيرا
كثيرا تنكير تعظيم كانه قال فقد اوتى خيرا كثيرا والموعظة الحسنة هى التى لا تخفى على من
تعظه انك تناصحه بها وتقصد نفعه فيها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة
ربما آلت الى القبح بان وقعت فى غير موضعها ووقتها قال ابن مسعود رضى الله عنه كان
النبى عليه السلام يتخولنا بالموعظة مخافة السآمة فاما الحكمة فحسنة انما وجدت اذ هى
عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب * قوله * قال الشاعر وهو رؤبة * ارسلت
فيها اى فى النوق وكلمة فى لبيان موضع الارسال ومحلها كما فى قوله تعالى ولقد ارسلنا
فيهم منذرين لا لتعدية الارسال الى المفعول الثانى فانه تعدى باليا * والقرم البعير المكرم
الذى لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل للسيد قرم تشبيها له به * والاقحام
القاء النفس فى الشدة وفى تاج المصادر الاقحام در آوردن چيزى در چيزى بعنف والبلب
هو الماهر بالضراب والابلام بفتح الهمزة جمع بلمة يقال ناقة بها بلمة شديدة اذا اشتدت
ضبعتها اى رغبتها الى الفحل وبكسر الهمزة مصدر ابلمت الناقة اذا ورم حياؤها من
شدة الضبعة ووجه التمسك بالبيت هو ما ذكر الشيخ انه لما وجد فيه العلم والعمل اطلق
عليه اسم الفقيه فثبت ان الفقه اسم للمجمع * فمن حوى اى جمع * هذه الجملة اى الوجوه الثلاثة
* كان فقيها مطلقا اى كاملا تاما * والا اى ان لم يجمعها واقتصر على وجه او وجهين * فهو
فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض وتسمى الشيخ هذا النوع
حقيقة قاصرة * قوله * وقد ندب الله تعالى اليه اى دعا يجوز ان يكون ابتداء كلام فى
بيان فضيلة الفقه ويجوز ان يكون من تتمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيان
ان الشرع قد ورد بفضائل الفقه مطلقا فى غير آية وحديث ومعلوم ان تلك الفضائل
منتفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة فى حق العلماء السوء مثل
قوله تعالى كمثل الكلب وقوله عز اسمه كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره
لم تقولون ما لا تفعلون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة وما روى
انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء
السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا توضيحه
ان قوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد ورد فيمن يجمع بين

وقد دل على هذا المعنى ان الله
تعالى سمى علم الشريعة حكمة
فقال يؤتى الحكمة من
يشاء ومن يؤت الحكمة فقد
اوتى خيرا كثيرا وقد فسر
ابن عباس رضى الله عنه
الحكمة فى القرآن بعلم
الحلال والحرام وقال ادع
الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة اى بالفقه
والشريعة والحكمة فى اللغة
هو العلم والعمل فكذلك
موضع اشتقاق هذا الاسم
وهو الفقه دليل عليه وهو
العلم بصفة الاتقان مع
اتصال العمل به قال
الشاعر ارسلت فيها
قرما ذا اقحام طبا فقيها
بذاوت الابلام سماه فقيها
لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح
والعمل به فمن حوى هذه
الجملة كان فقيها مطلقا والا
فهو فقيه من وجه دون
وجه وقد ندب الله تعالى
اليه بقوله فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
فى الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم

العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فامامن اقبل على العلم وترك العمل به فهو مسخرة الشيطان وضحكته فكيف يكون مثله اشد عليه من الف عابد وذكر الامام الغزالى رحمه الله فى بيان تبديل اسامى العلوم ان الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقايقها وعللها واسم الفقه فى العصر الاول كان منطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقايق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال تعالى ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم والانذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والاجارة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لايفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله وروى ايضا موقوفا عن ابى الدرداء رضى الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وسأل فرقد السبخى الحسن عن شئ فاجابه فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن ثكلتك امك فريقد وهل رأيت فقيها بعينك انما الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقه متناولا لهذه العلوم والفتاوى ايضا فخص بالفتاوى لاغير فتجرد الناس له لاغراض الجاه والاستتباع استرواحا بما جاء فى فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اللام لتأكيد النفى ومعناه ان نفير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولايمكن وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة فلولا نفر فحين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفير ليتفقهوا فى الدين ليتكلفوا الفقاهة فيه ويتجشموا المشاق فى اخذها وتحصيلها ولينذروا قومهم وليجعلوا غرضهم ومرمى همتهم فى التفقه انذار قومهم وارشادهم والنصيحة لهم لاما ينتحيه الفقهاء من الاغراض الخسيسة ويؤمونه من المقاصد الركيكة من التصدر والترؤس والتبسط فى البلاد والتشبه بالظلمة فى ملابسهم ومراكبهم ومنافسة بعضهم بعضا وفشو داء الضرائر بينهم وانقلاب حمالق احدهم اذا لمح ببصرة مدرسة لاخر وشرذمة جثوا بين يديه وتهالكه على ان يكون موطاء العقب دون الناس كلهم فما ابعد هؤلاء من قوله عز وجل لايريدون علوا فى الارض ولافسادا لعلهم يحذرون ارادة ان يحذروا الله فتعملوا عملا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا بعث بعثا بعد غزوة تبوك وبعد مانزل فى المتخلفين من الايات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحى والتفقه فى الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لاينقطعوا عن التفقه الذى هو الجهاد الاكبر لان الجدال بالحجة اعظم اثرا من الجهاد بالسيف وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم ولينذروا قومهم ولينذر الفرق الباقيه قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا فى ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة

وصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به وقال النبى صلى الله عليه وسلم خياركم فى الجاهليه خياركم فى الاسلام اذا فقهوا وقال اذا اراد الله بعبد خيرا يفقهه فى الدين

الى المدينة للتفقه كذا فى الكشاف ولايقال هذه الاية على الوجه الثانى معارضة بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا لانا نقول هذه الآية ناسخة للآيات التى توجب نفر الكل وهو قول الحسن وابى بكر الاصم اوهى نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك فى حال قلتهم اوهى محمولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم السير اشير فى شرح التأويلات والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذر به لايلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا كمن اشار الى طعام لذيذ وقال لاتاكلوه فانه مسموم ثم اخذ فى اكله لايلتفت الى كلامه اصلا فثبت انه لابد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قومهم فلا بد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الا ترى انه تعالى ذم اقواما على انذار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله كبر مقتا عندالله ان تقولوا مالا تفعلون وقد حرضهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابى هريرة رضى الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اى الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا نسألك قال اكرم الناس يوسف نبى الله ابن نبى الله ابن نبى الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسألك قال عن معادن العرب تسئالوننى قالوا نعم قال فخياركم فى الجاهلية خياركم فى الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فقها فهم وفقه فقاهة اذاصار فقيها ﴿ قوله ﴾ واصحابنا اى اصحاب مذهبنا وهم ابوحنيفة واصحابه ۞ هم السابقون اى المتقدمون ۞ فى هذا الباب اى الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اى هم المختصون بالسبق فيه لا غيرهم لانه لم يتقدمهم احد فى تخريج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ غايتهم فى ترتيب الفروع على الاصول وبذل المجهود فى تلك ۞ ولهم الرتبة العليا اى المنزلة التى لا منزلة فوقها والعليا والقصوى تأنيث الاعلى والاقصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كواو العليا لانها من الصفات الجارية مجرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء فى مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا فى بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا فى فعلى فانها تقلب فى الصفات الجارية مجرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر فى الكشاف القصوى كالقودى مجيئه على الاصل وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما كثر استعمال استصوب مع مجئ استصاب واغيلت مع اغالت ۞ الربانى المتاله العارف بالله تعالى كذا فى الصحاح وفى الكشاف الربانى الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذى يرب الناس بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذى يرب الناس بعلمه وعلمه بعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كاللحيانى والنورانى وقد جاء فيه ربى بفتح الراء وكسرها وضمها والقياس هو الفتح والباقى من تغيرات النسب ۞ والقدوة من الاقتداء

واصحابناهم السابقون فى هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى فى علم الشريعة وهم الربانيون فى علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة

كالاسوة من الائتساء لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة اى يقتدى به يعنى انهم كانوا يلازمون طريق الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فى اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم ما يخالف طريقتهم فى استخراج الاحكام واستنباطها ﴿ قوله ﴾ وهم اصحاب الحديث والمعانى ولما طعن الخصوم فى ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله انهم كانوا اصحاب الرأى دون الحديث يعنون به انهم وضعوا الاحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأيهم قبلوه والا قدموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكى ان الشيخ المصنف رحمه الله ناظر امام الحرمين فى اوان تحصيله ببخارا باشارة اخيه الشيخ الامام صدر الاسلام ابى اليسر وافحمه فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعانى قد تيسرت لاصحاب ابى حنيفة ولكن لاممارسة لهم بالحديث فبلغ الشيخ فرده فى هذا التصنيف وقال هم اصحاب الحديث والمعانى اما المعانى فقد سلم لهم العلماء اى سلموها لهم اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانهم سموهم اصحاب الرأى تعبيرا لهم بذلك وانما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعانى من النصوص لبناء الاحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فنسبوا انفسهم الى الحديث وابا حنيفة واصحابه الى الرأى والرأى هو نظر القلب يقال رأى رأيا بدل ديد ورأى رؤياه بغير تنوين بخواب ديد ورأى رؤية بچشم ديد وفى المغرب الرأى ما ارتآه الانسان واعتقده واما تفصيلا فما روى عن مالك بن انس انه كان يقول اجتمعت مع ابى حنيفة وجلسنا اوقاتا وكلمته فى مسائل كثيرة فما رأيت رجلا افقه منه ولا اغوص منه فى معنى وحجة وروى انه كان ينظر فى كتب ابى حنيفة رحمهما الله ويتفقه بها وعن حرملة انه سمع الشافعى رحمه الله يقول من اراد ان يتبحر فى الفقه فهو عيال على ابى حنيفة وعن ابى عبيد القاسم ابن سلام عن الشافعى انه قال من اراد الفقه فليلزم اصحاب ابى حنيفة والله ما صرت فقيها الا بالاطلاع فى كتب ابى حنيفة لو لحقته قد لازمت مجلسه وبلغ ابن شريح ان رجلا وقع فى ابى حنيفة فدعاه وقال يا هذا اتقع فى رجل سلم له جميع الامة ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع قال وكيف ذلك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل فسلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه فى النصف او اكثر فسلم له الربع الآخر وانما خالفوه فى الباقى وهو لا يسلم لهم ذلك فبقى الربع متنازعا فيه بينه وبين الكل ﴿ قوله ﴾ وهو اولى بالحديث اى بان يكونوا من اصحاب الحديث ايضا تفصيلا واجمالا اما تفصيلا فلما روى عن يحيى بن آدم انه قال ان فى الحديث ناسخا ومنسوخا كما فى القرآن وكان النعمان جمع حديث اهل بلدة كله فنظر الى آخر ما قبض عليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فاخذ به فكان بذلك فقيها وعن نعيم بن عمر وقال سمعت ابا حنيفة يقول عجبا للناس يقولون انى اقول بالرأى وما افتى الا بالاثر وعن النضر بن محمد قال ما رأيت احدا اكبر اخذ للآثار

وهم اصحاب الحديث والمعانى اما المعانى فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم اصحاب الرأى والرأى اسم للفقه الذى ذكرنا وهم اولى بالحديث ايضا

من ابى حنيفة وعن يحيى بن نصر قال سمعت ابا حنيفة يقول عندى صناديق من الحديث ما اخرجت منها الا اليسير الذى ينتفع به ❊ وعن احمد بن يونس قال سمعت ابى يقول كان ابو حنيفة شديد الاتباع للاحاديث الصحاح ❊ وعن الفضيل بن عياض قال كان ابو حنيفة فقيها معروفا بالفقه مشهورا بالورع واسع المال صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت هاربا من مال السلطان وكان اذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه وان كان فيها قول عن الصحابة والتابعين اخذ به والا قاس فاحسن القياس ❊ وقيل لعبد الله بن المبارك المراد من الحديث الذى جاء اصحاب الرأى اعداء السنة ابو حنيفة وامثاله فقال سبحان الله ابو حنيفة يجهد جهده ان يكون عمله على السنة فلا يفارقها فى شئ منه فكيف يكون من اعادى السنة انما هم اهل الاهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنة و يتبعون اهوائهم ❊ واما اجمالا فما ذكر الشيخ فى الكتاب ❊ والمرسل المطلق وهو فى اصطلاح المحدثين ما يرويه التابع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من بينه وبين الرسول كما يفعل ذلك سعيد بن المسيب والنخعى والحسن ❊ والمراسيل اسم جمع له كالمناكير للمنكر كذا فى المغرب ❊ تمسكا بالسنة والحديث السنة اعم من الحديث لانها يتناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول ❊ وقيل انما جمع بينهما لئلا يتوهم ان ذلك العام قد خص منه فاكده بذكر الحديث والاظهر انهما مترادفان فان هنا ❊ ورأوا اى اعتقدوا ❊ العمل به اى بالمرسل مع صفة الارسال ❊ اولى من الرأى اى من العمل به ❊ كثيرا من السنة فانهم جمعوا المراسيل فبلغ دفترا قريبا من خمسين جزأ او اقل او اكثر ❊ وعمل بالفرع وهو القياس ❊ بتعطيل الاصل اى ملتبسا به يعنى عمل بالقياس معطلا للاصل وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع ان يكون مقررا للاصل لا معطلا له ❊ وقدموا رواية المجهول وهو الذى لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف الا برواية حديث او حديثين ❊ على القياس حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس فى مسئلة المفوضة وقدموا قول الصحابى لاحتمال السماع من الرسول على ما يعرف كل واحد مما ذكرنا فى موضعه من اقسام السنة وابواب النسخ ❊ واذا ثبت ما ذكرنا من مذهبهم كيف نظن بهم انهم كانوا يقدمون الرأى على الحديث الصحيح الثابت المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابى ورواية المجهول على القياس فلو زعم احد انهم خالفوا الحديث فى صورة كذا و كذا فذلك لمعارضة حديث اخر ثابت عندهم يؤيده القياس او لدلالة آية او نحو ذلك على ما بين فى الكتب الطوال فاما ان يكون الرأى عندهم مقدما على السنة كما ظنه الطاعن فكلا ﴿ قوله ﴾ لا يستقيم الحديث الا بالرأى اى باستعمال الرأى فيه بان يدرك معانيه الشرعية التى هى مناط الاحكام ولا يستقيم الرأى الا بالحديث اى لا يستقيم العمل بالرأى والاخذ به الا بانضمام الحديث اليه ❊ مثال الاول انه سئل واحد من اهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة هل تثبت بينهما حرمة الرضاع فاجاب بانها تثبت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين اجتمعا على ثدى واحد حرم احدهما على الآخر فاخطأ خطأ لفوات الرأى وهو انه لم يتأمل ان الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك انما يثبت بين الآدميين لا بين الشاة والآدمى ❊ وسمعت

الا ترى انهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل تمسكا بالسنة والحديث ورأوا العمل به مع الارسال اولى من الرأى ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة وعمل بالفرع بتعطيل الاصل وقدموا رواية المجهول على القياس وقدموا قول الصحابى على القياس وقال محمد رحمه الله تعالى فى كتاب ادب القاضى لا يستقيم الحديث الا بالرأى

ولا يستقيم الرأى الا بالحديث حتى ان من لايحسن الحديث او علم الحديث ولايحسن الرأى فلا يصلح للقضاء والفتوى وقد ملاء كتبه من الحديث ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعانى ونكل عن ترتيب الفروع على الاصول انتسب الى ظاهر الحديث وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الاصول بفروعها على شرط الايجاز والاختصار ان شاء الله تعالى وما توفيق الا بالله عليه توكلت واليه انيب حسبنا الله ونعم الوكيل

عن شيخى رحمه الله انه قال كان واحد من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملا بقوله عليه السلام من استنجى فليوتر ❊ ونظير الثانى ان الرأى يقتضى ان لاينتقض الطهارة بالقهقهة فى الصلوة لانها ليست بخارجة النجس كما هى ليست بحدث خارج الصلوة لكن ثبت بحديث الاعرابى انها حدث فوجب تركه به ❊ وكذلك الاستقاء فى الصوم لايكون ناقضا له يقتضى الرأى لانه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد مما يدخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد للصوم فيترك الرأى به فثبت ان كل واحد لايستقيم بدون الآخر ❊ ولايتخالجن فى وهمك ما وقع فى وهم بعض الطلبة ان قوله لايستقيم الحديث الا بالرأى ولا الرأى الا بالحديث مقتض للدور فيكون باطلا لان معنى الدوران يجعل كل واحد منهما فى وجوده مفتقرا الى الآخر كما لو قيل لايوجد الخمر الا بالعنب ولا العنب الا بالخمر فيبطل وليس الامر كذلك ههنا لان الرأى ليس بمفتقر فى وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأى ولكن افتقار كل واحد الى الآخر فى امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعى فى الحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الآخر فى اثبات الحكم وليس هذا من الدور فى شئ وهو كما يقال لايصير السكر سكنجبينا الا بالخل ولا يصير الخل كذلك الا بالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر فى صيرورته سكنجبينا لا فى وجوده فكذا ههنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالرأى لاثبات الحكم الشرعى ولا الرأى الا بالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى ❊ يقال استراح فلان بزيد عن عمرو اى طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والاعراض عن عمرو ومنه الحديث مستريح او مستراح منه ❊ فمن استراح بظاهر الحديث اى اكتفى به واعرض عن بحث المعانى ❊ ونكل عن ترتيب الفروع اى اعرض من نكل عن العدو عن اليمين اذا جبن ❊ لبيان النصوص بمعانيها اى مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة ❊ وتعريف الاصول بفروعها يعنى بين فيه الاصول ثم بنى على كل اصل فروعه مما يليق ذكره فيه ❊ على شرط الايجاز والاختصار ❊ قد صنف الشيخ فى اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبسط فيه الكلام بسطا وكان فى مطالعة شيخى رحمه الله نوعد ان هذا التصنيف او جزمنه ❊ وما توفيق من باب اضافة المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وفق المبنى للمفعول لا مصدر وفق اى وما كونى موفقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب وتوعده موافقا لرضاء الله الا بمعونته وتأييده والمعنى انه استوفق ربه فى امضاء الامر على سنته وطلب منه التأييد فى ذلك ❊ والتوفيق جعل الشئ موافقا للشئ وتوفيق الله تعالى للعبدان يجعل افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه ❊ اليه اشير فى حصص الاتقياء ❊ والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب ❊ والانابة الاقبال اليه ❊ وقيل التوبة الرجوع عن المعصية الى الله والاوبة الرجوع عن الطاعة اليه بان لايعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والانابة

اعلم ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة والاجماع

الرجوع اليه فى جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين ❊ وفى تقديم عليه واليه على الفعل اشارة الى التخصيص كما فى اياك نعبد اى اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه بالاقبال اليه فى جميع الامور والاحوال ﴿ قوله ﴾ اعلم ان اصول الشرع ثلثة الى قوله من هذه الاصول ❊ اعلم كلمة تذكر فى ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغى اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولا يضيع الكلام فحسن موقعه فى مثل هذا الموضع كما حسن موقع واستمع فى قوله تعالى واستمع يوم يناد المناد ❊ وهو كما يروى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال سبعة ايام لمعاذ رضى الله عنه اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك ❊ والاصول ههنا الادلة اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة ❊ والشرع الاظهار فى اللغة وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التى نصبها الشارع على المشروعات اربعة ويكون اللام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله ❊ او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات اربعة ويكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استادى فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا اى المشروعات التى تثبت بمثل هذه الادلة معظمة تلزم رعايتها وتجب تلقيها بالقبول ❊ ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لامدخل له فى اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التى تثبت بها المشروعات اربعة من غير نظر الى ان كل واحد تثبت الجميع او البعض ❊ وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها الاحكام اربعة ❊ او هو اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته ❊ وكانه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لسائر الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص او هذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هى حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظة الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول ❊ ثم قدم الكتاب على الجميع لانه فى الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار ❊ واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف ❊ واخر الاجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للاحكام قطعا ولا يتوقف فى اثبات الاحكام على شئ فقدمت على القياس الذى يتوقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه ❊ ولهذا افرده بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له ❊ والى هذه الفرعية اشار

بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلى ايضا ❋ ولما لم يكن الحكم ثابتا فى محل القياس بدونه كان اصلا للحكم و اليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لايدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذى هو موجود من كل وجه اوافرده بالذكر لانه ظنى فى الاصل وقطعيته بعارض وماسواه من الاصول على العكس من ذلك و بعد كونه ظنيا اثره فى تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لافى اثبات اصله واثر ماسواه من الاصول فى اثبات اصل الحكم فلهذا وجب تمييزه عنها ❋ والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج والنبط الماء الذى يخرج من البئر اول ماتحفر وسمى النبط بهذا الاسم لاستخراجهم مياه القنى فاستعير لما يستخرجه الرجل بفرط ذهنه من المعانى والتدابير فيما يعضل ويهم فكان فى العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة فى استخراج المعنى من النصوص التى بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه ❋لولا المشقة ساد الناس كلهم ❋ والى ان حياة الروح والدين بالعلم والغوص فى بحاره كما ان حياة الجسد والارض بالماء قال تعالى فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها ❋ فاحيينا به بلدة ميتا ❋ وقال جل ذكره اومن كان ميتا فاحييناه اى كافرا فهديناه ❋ واليه وقعت الاشارة النبوية فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث ❋ ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة فى الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ❋ ومن السنة جريان الربوا فى الجص والنورة والحديد والصفر بالقدر والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث ❋ ومن الاجماع سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن فى ولد المغرور الثابت بالاجماع لانهم لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقويم منافع البدن صار اجماعا منهم على سقوط تقومها لان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان ❋ قد قيل فى وجه انحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحى اوبغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذى يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب اولم يكن والاول هو الكتاب والثانى هو السنة ❋ وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالرأى الصحيح او بغيره والاول ان كان رأى الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثانى الاستدلالات الفاسدة ❋ وافعال النبى داخلة فيها ❋ وبعض اصحاب الشافعى حصرها بوجه اخر فقال الدليل الشرعى اما ان يكون واردا من جهة الرسول اولم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبى وافعاله ❋ والثانى ان شرط فيه عصمة من صدر منه فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ❋ ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم تقم الا على هذه الاربعة لا ان العقل يوجب حصرها على الاربعة

والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه الاصول

❋ قوله ❋ اما الكتاب فالقرأن اعلم بان الحد ونعنى به المعرف للشئ لفظى ورسمى وحقيقى ❋ فاللفظى هو ماانبأ عن الشئ بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ المسؤل عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر ❋ والرسمى هو ماانباء عن الشئ بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادى البشرة ❋ والحقيقى ماانباء عن ماهية الشئ وحقيقته كقولك فى حد الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق ❋ فالاولان مؤنتهما خفيفة اذ المطلوب منهما تبديل لفظ بلفظ اوذكر وصف يتميز به المحدود عن غيره ❋ اما الحقيقى فمن شرائطه ان يذكر جميع أجزاء الحد من الجنس والفصول وان يذكر جميع ذاتياته بحيث لايشذ واحد وان يقدم الاعم على الاخص وان لايذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يحترز عن الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة وان يجتهد فى الايجاز فان اتى بلفظ مستعار اومشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلايستعظم ذلك ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره تزيينات وتحسينات فلايبالى بتركها لكن من شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لايحصل التعريف ❋ اذا عرف هذا فنقول ماذكر الشيخ رحمه الله تعالى ليس بحد حقيقى سوآء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع اوتعريف مايطلق عليه لفظ الكتاب فى الشرع حقيقة اومجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه تعرض فيه للكتابة فى المصحف والنقل وهما من العوارض الاترى انه فى زمن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان قرأنا بدون هذين الوصفين ولم يتعرض للاعجاز وهو معنى ذاتى لهذا الكتاب ❋ ثم قيل هو حد رسمى واحسن الحدود الرسمية ماوضع فيه الجنس الاقرب واتم باللوازم المشهورة فلاجرم قال فالقرأن وهو مصدر كالقراءة قال تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرانه اى قرائته وانه بمعنى المقرو ههنا فيتناول جميع مايقرأ من الكتب السماوية وغيرها ❋ فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحى الذى ليس بمتلو لان المراد من المنزل ماانزل نظمه ومعناه والوحى الذى ليس بمتلو لم ينزل الا معناه ❋ وبقوله على رسول الله عما انزل على غيره عليهم السلام من التورية والانجيل والزبور ونحوها ❋ وبقوله المكتوب فى المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ❋ ولقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابى وغيره مما نقل بطريق الاحاد نحو قوله فعدة من ايام اخر متتابعات ❋ وبقوله بلاشبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضى الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلاشبهة تأكيدا وهذا

اما الكتاب فالقرأن

الموضع صالح للتاكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثانى فيدخل فيه الكل والبعض ۞ وانما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله تعالى اذ يتصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى اليه اشير فى التقويم ولان بعض الاية ليس بمعجز وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصالته للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف ۞ وقيل هو حد لفظى لان القرأن اسم علم للمنزل على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الوحى المتلو كالتوراة اسم للمنزل على موسى والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليهما السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرآ عربيا والدليل عليه ماذكر فى الميزان اما الكتاب فهو المسمى بالقرأن وانه وان اطلق ايضا على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا القرأن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق اوضح من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الا على هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا فسره به ۞ ثم قيده بالمنزل على رسول الله احترازا عن المعنى القائم بالذات وبالمكتوب احترازا عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحى الغير المتلو كانه البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه والباقى على ما فسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيد واحد بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفا للكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه البعض لانه ليس القرأن حقيقة وعلى قول من جعل اسم القرأن حقيقة للبعض كما هو حقيقة للكل يحتمل ان يكون هذا تعريفا لفظيا للكتاب بالمعنى الثانى ان كان للمشترك عموم عنده ۞ قال ابن الحاجب هذا تحديد للشئ بما يتوقف تصوره على ذلك الشئ لان الوجود الذهنى للمصحف فرع تصور القرأن فيكون دورا وهو باطل ۞ قلت ليس الامر كما زعم لان الاصحاف لغة جمع الصحائف فى شئ لا جمع صحائف القرأن لا غير يقال اصحف اى جمعت فيه الصحف كذا فى الصحاح والمصحف حقيقة مجمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القرأن فان معرفته كانت ثابتة لهم كتابة القرأن فى المصحف بل قبل انزال القرأن ولكون معناه معلوما سموه مصحفا لانه كان متفرقا فى صحائف اولا فجمعوه بين الدفتين وسموه به ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى وانى قد رأيت دفاتر من الجامع الصحيح للبخارى مكتوبا عليها المصحف الاول المصحف الثانى فعلى هذا يكون قوله المكتوب فى المصاحف احترازا عما لم يكتب من القرأن اصلا ان جاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة فانه روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاولى ان تحمل المصحف على المعهود وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف فى الذهن على تصور القرأن لا يمنع صحته لان القرأن معلوم عند السامع متصور فى ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرأن معلوما له لما صح جعل القرأن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القرأن بمثل هذا الحد كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القرأن ما نقل الينا بين دفات المصاحف مع انه يمكنه التخلص عنه ايضا بان نقول المراد من المصاحف ما جمعته الصحابة من الوحى المتلو فى المصحف فيندفع

المنزل على رسول الله المكتوب فى المصاحف المنقول عن النبى عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة

الدور ۞ فان قيل يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى التى فى سورة النمل فانها دخلت تحت الحد وليست بقرأن ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القرأة على الحائض والجنب ومن انكرها لا يكفر وانتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزوم ۞ قلنا الصحيح من المذهب انها من القرأن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هى آية منزلة للفصل من السور كذا ذكر ابو بكر الرازى ومثله روى عن محمد رحمهما الله ايضا ولهذا قال علماؤنا فى المصلى يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القرأة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن الثناء ووصلوها بالقرأة وذلك يدل على انها عندهم من القرآن والامر بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاتحة وانها يقرأ تبركا كالقراءة فى الاخرين ۞ والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بامر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضى الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم فى اول كل سورة وكذا نقلت الينا بين دفات المصاحف مع انهم كانوا يبالغون فى حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامى السور مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو ابدع لاستحال فى العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم فى الدين لا سيما ورأس السور يكتب بخط يتميز عن القرآن بالحمرة او الصفرة عادة والتسمية يكتب بخط القرآن بحيث لا يتميز عنه فيحيل العادة السكوت على من يبدعها لولا انه بامر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف الفقهاء وائمة القرائة فى كونها من السورة وادنى احوال الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة فلهذا لا يثبت كونها من كل سورة وحديث القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا ۞ وانما لم يكفر من انكر كونها من القرآن لانه زعم انها انزلت وكتبت للتيمن بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذى خطر لا لكونها من القرأن والتمسك بمثله يمنع الاكفار ۞ واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر التمرتاشى فى شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابى حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا يجوز لان فى كونها اية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعى رحمه الله انها مع ما بعدها الى رأس الاية آية تامة فاورث ذلك شبهة فى كونها آية ولا يتأدى بها الفرض المقطوع به ۞ واما جواز قرائتها للحائض والجنب فذلك عند قصد التيمن كما جاز لهما قرائة الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر فاما عند قصد قرائة القران فلا لان من ضرورته كونها آية من القرأن حرمة قرأتها عليهما ﴿ قوله ﴾ وهو النظم والمعنى جميعا الى قوله على ما يعرف فى موضعه اى المبسوط ۞ اراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها ۞ ثم فى العدول عن ذكر اللفظ الذى معناه الرمى يقال لفظ النوى اى رماه ولفظت الرحى بالدقيق اى رمت به الى ذكر النظم الذى يدل على حسن الترتيب فى انفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القرآن ۞ وفى تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن

وهو النظم والمعنى جميعا

ولايجب فيه رعاية الادب ❊ والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم ❊ ومنهم من اعتقد
انه اسم للمعنى دون النظم ❊ وزعم ان ذلك مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى بدليل جواز
القرائة بالفارسية عنده فى الصلوة بغير عذر مع ان قرأة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد
الشيخ ذلك واشار الى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة عندنا اى المختار عندى
ان مذهبه مثل مذهب العامة فى انه اسم للنظم والمعنى جميعا ❊ واجاب عما استدل به الزاعم
بقوله ❊ الا انه اى لكن ابا حنيفة ❊ لم يجعل النظم ركنا لازما له قال مبنى النظم على التوسعة
لانه غير مقصود خصوصا فى حالة الصلوة اذ هى حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القرائة
فى الصلوة على التيسير قال تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن ولهذا يسقط عن المقتدى
بتحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفى
فيه بالركن الاصلى وهو المعنى يوضحه انه نزل اولا بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما
تعسر تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم
واذن فى تلاوته بسائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى
جاز لكل فريق منهم ان يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله
انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربى ترك لغته الى لغة غيره من العرب
حتى جاز للقرشى ان يقراء بلغة تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربى ايضا
ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذى هو المقصود ❊ فصار الحاصل
ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كمسح الخف والسلم وسقوط شطر صلوة المسافر
حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة ❊ وفى قوله خاصة تنصيص على
ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة
كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القرأة بالفارسية النظم لازم كالمعنى
❊ ولايلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقرأة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب
بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قرأة القرآن بالفارسية على الجنب والحايض على اختيار
بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله لانه لم يروعن المتقدمين من اصحابنا فيها
رواية منصوصة وما ذكرنا جواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله هى على اصلهم لا على مختار
المتأخرين وانما بنوه على ان النظم ان فات فالمعنى الذى هو المقصود قائم فثبت هذه الاحكام
احتياطا لا على ان النظم ليس بلازم للقرآن ❊ والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلاف بين
اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان
النظم لازم عندهما كالمعنى ❊ ويؤيده ما ذكر الامام المحبوبى فى شرح الجامع الصغير جواز
الصلوة حكم تختص بقرأة القرآن فيتعلق بالمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم قياسا على قرأة
القرآن فى حق الجنب والحايض يعنى حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قراء الجنب او الحايض
بالفارسية جاز ❊ واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة من اركان

فى قول عامة العلماء وهو
الصحيح من قول ابى
حنيفة عندنا الا انه لم
يجعل النظم ركناً لازماً
فى حق جواز الصلوة
خاصة على مايعرف فى
موضعه

الصلوة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة فى المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان
تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت فى الصلوة فتسقط فيما الحق بها ❊
وعن المستثنين بان المكتوب او المقرو بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرأنا فيحرم
مسه لغير المتطهر وقرأته للحائض والجنب كالتوراة والانجيل والاول احسن واشمل ❊
ثم الخلاف فيمن لا يتهم بشئ من البدع وقد تكلم بالفارسية فى الصلوة بكلمة او اكثر
غير مأولة ولامحتملة للمعانى وزاد بعضهم ولم يختل نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان
قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكا او مكان جزاء بما كسبا سزاء اما لو قرأ تفسير القرآن
فلايجوز بالاتفاق ❊ وعن الامام ابى بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على
لسانه من غير قصد اما من تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يداوى والزنديق
يقتل ❊ وقيل الخلاف فى الفارسية لانها قربت من العربية فى الفصاحة فاما القرأة
بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوعه الى قول العامة رواه نوح بن ابى مريم
عنه ذكره المصنف فى شرح المبسوط وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد وعامة
المحققين وعليه الفتوى ﴿ قوله ﴾ وجعل المعنى ركنا الى قوله يعرف فى موضعه
اى جعل ابو حنيفة رحمه الله المعنى لازما فى حالة القدرة لا فى حالة العجز والنظم
ركنا قابلا للسقوط رخصة فى جميع الاحوال كما جعل التصديق فى الايمان لازما فى جميع
الاحوال والاقرار ركنا زائدا يحتمل السقوط عند العذر فالحاصل ان المقصود
اظهار التفاوت بين الركنين فى احدى الحالتين فى الصور تين لانه لايمكن اظهار التفاوت
بينهما فى الحالة الاخرى فيهما لان النظم والمعنى لايفترقان فى السقوط حالة العجز بالاتفاق كما
لايفترق التصديق والاقرار فى اللزوم حالة الاختيار فلهذا وجب اظهار التفاوت بين النظم
والمعنى حالة القدرة كما وجب فى الاقرار والتصديق حالة الاضطرار ❊ ثم الغرض من اعادة
قوله والنظم ركنا يحتمل السقوط بعدما ذكر انه لم يجعل النظم لازما تحقيق كونه زائدا
باتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا ❊ وتسمية الاقرار ركنا مذهب الفقهاء فاما عند المتكلمين
فهو شرط اجراء الاحكام على مايعرف فى موضعه من هذا الكتاب ❊ ولا يستبعد تسمية النظم
ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ماهو زائد على اصل الفرض فى اركان
الصلوة ركنا بعدما صار موجودا مع جواز تركه فى الابتداء ❊ فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى
عنده فى الصلوة من غير عذر لابد من ان يكون ذلك قرأنا اذلا جواز للصلوة بدون القرآن
بالاجماع وحينئذ لايكون الحد المذكور متناولا له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد فى المصحف
ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب فى المصحف ولا
منقول بالتواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا او لا يكون المعنى بدون النظم قرأنا فينبغى ان لا
يجوز الصلوة ❊ قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد فى حالة الصلوة
مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما

وجعل المعنى ركناً لازما
والنظم ركنا يحتمل السقوط
رخصة بمنزلة التصديق
فى الايمان انه ركن اصلى
والاقرار ركن زائد على
مايعرف فى موضعه ان
شاء الله تعالى

وانمايعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى وذلك اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع القسم الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة ۞ والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم ۞ والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان

قال ابو يوسف ومحمد فى حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل تحت الحدويكون الحد جامعا ويفسرقوله المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلامتواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا اونقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لايسلم ان جواز الصلوة متعلق بقرأة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فلا يرد الاشكال ﴿ وقوله ﴾ وانما يعرف احكام الشرع اى لا يعرف احكام الشرع الثابتة بالقرآن او احكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى فيجب معرفة الاقسام لتحصل معرفة الاحكام ۞ وذلك اى المذكور وهو اقسام النظم والمعنى ۞ فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها اذهو بحر عميق لاتنقضى عجائبه ولاتنتهى غرائبه ۞ ولا يقال ليس شئ من القرآن مما لايتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة القرأة على الجنب والحايض من احكام الشرع وهى متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز ۞ لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز ﴿ قوله ﴾ الاول فى وجوه النظم ۞ وجه الشئ طريقه يقال ماوجه هذا الامر اى ماطريقه ۞ وقدم النظم لان التصرف فى اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف فى المعنى طبعا فيقدم وضعا وكذا قدم المفرد على المركب لهذا ۞ صيغة ولغة ۞ قيل لكل لفظ معنى لغوى وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغى وهو مايفهم من هيئته اى حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذى يدل على التصرف فى الهيئة لا فى المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التأديب فى محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل فى الزمان الماضى وتوحد المسند اليه وتذكره وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف مايدل عليه كفتح ويضرب الا ان فى بعض الالفاظ يختص الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى فى غير تلك المادة كما فى رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير جمع وغير ذلك ولا تدل هذه الهيئة فى اسد ونمر على شئ وفى بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهى الحروف ثم فيما نحن فيه دلالة اللغة والصيغة ۞ فى الخاص دلالة حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف ودلالة هيئته على توحده وكونه مكبرا اوغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص بالتعرض لمثل هذه العوارض فافهم ۞ وفى العام دلالة حروف اسد على ذات ودلالة هيئته على تكثره وعمومه ۞ وفى المشترك دلالة حروف القرء على الحيض اوالطهر ودلالة الهيئة على التوحيد ولكن الظاهر انهما ترادف والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه فى نفس الامر لا باعتبار المتكلم والسامع فالشيخ اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكلفات التى لايليق بهذا الفن ۞ القسم الاول فى تقسيم النظم نفسه بحسب توحد معناه وتعدده ۞ والثانى فى تقسيمه

والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى على حسب الوسع والامكان واصابة التوفيق ۞

بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه لان المراد من البيان ههنا اظهار المعنى او ظهوره للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله البيان بذلك النظم ۞ والثالث فى تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة اومجازا لا بالوضع واشار الى جانب المتكلم بقوله فى استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه فى باب البيان ۞ والرابع فى وجوه الوقوف اى وقوف السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام ۞ وقيل الاقسام الثلاثه اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم فى الاقسام الثلاثه فقال فى وجوه النظم فى وجوه البيان بذلك النظم فى استعمال ذلك النظم وذكر المعانى فى هذا القسم وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذا الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم والعبارة سمى الاستدلال به استدلالا بالعبارة ۞ ولكنه فى الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ۞ ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غيران يعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقى باقسام النظم ۞ ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين فى كل قسم اذ هو فى بيان اقسام القرآن الذى هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لايفهم بدون اللفظ ايضا وهذه الاوجه كلها لايخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف ۞ ثم الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعانى من جملة اقسام الكتاب وفيه تساهل وتسامح لان المعانى هى التى دخلت فى اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما لم تعد المعانى بدون الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تسامحا ثم ثبت بما ذكرنا من الاقسام الثلاثة ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقريراً على المعنى الوضعى او تجاوزا عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فاذا قلت زيد منطلق مثلا فلكل واحد منهما معنى بحسب الوضع ولهما جميعا معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق الى زيد وكل واحد منهما حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتقريره اياهما فى موضوعهما فبقوله المراد اشارة الى هذا القسم وبقوله والمعانى الى القسمين الاولين ۞ الوسع والامكان مترادفان ههنا اى على قدر طاقة العبد ۞ واصابة التوفيق من الله تعالى واليه اشار قوله جل جلاله انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها قيل الماء القرآن ۞ نزل لحيوة الجنان ۞ كالماء للابدان ۞ والاودية القلوب يختلف فى ضيقها وسعتها واصلها وصفتها ۞ فيقرفيها بقدر اقرارها واليقين ۞ وتوفيق ربها والتلقين ۞ ماهو اصفى من الماء المعين ۞ ومنه قيل (شعر) جميع العلم فى القرآن لكن ۞

تقاصر عنه افهام الرجال ۞ وانما يتحقق قدتتأكد معرفة الشئ بذكر مقابله وتستفيدبه زيادة وضوح وان كانت ثابتة في نفسها ولهذا قيل ۞ وبضدها تتبين الاشياء ۞ ثم في هذا القسم لما لم يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهور ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف غيره اذالخاص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز اختصه بذكر مايقابله في قسم آخر على حدة دون غيره ۞ واعلم انه ذكر في عامة الشروح في انحصار هذه الاقسام وجوه واحسنها ماذكره وهو ان المفهوم من النظم لايخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط اوالى غيره فالاول هو القسم الاول ۞ والثاني لايخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم اوالى غيره ۞ والاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اى القاءمعنى الى السامع وهوالقسم الثاني اوغير ذلك وهوالقسم الثالث والثاني هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لايخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص اواكثر بطريق الشمول وهوالعام اوبطريق البدل من غير ترجح البعض على الثاني وهوالمشترك اومع ترجحه وهوالمأول ۞ ولايفيد تقييد الترجح بالدليل الظني احترازا عن المفسر كما قيده البعض فقال من غير ترجح البعض بدليل ظني وهوالمشترك اومع ترجحه به وهوالمأول لانه يبقى حينئذ داخلا في قسم المشترك بل الاولى ترك التقييد ومنع الترجح في المفسر لانه انمايثبت فيمايبقى فيه احتمال غيره ومن المفسر بطل جانب المرجوح بالكلية حتى صار كالخاص بل اقوى فلايدخل فيما نحن فيه ۞ والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم لايخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع اولم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهوالمفسر وان لم يقبل فهو المحكم ۞ وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة اولنفسها والاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهوالمجمل وان لم يكن مرجوا فهو المتشابه ۞ والقسم الثالث وهوان يكون راجعا الى استعمال لايخلو من ان يكون اللفظ مستعملا في موضوعه وهوالحقيقة اولا وهوالمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهوالصريح والا فهو الكناية ۞ والقسم الرابع وهو قسم الاستثمار لايخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم اوغيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهوالاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولاشرعا فهي التمسكات الفاسدة ۞ ولكن الاولى ان نضرب عن مثل هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تأمل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب مما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية ﴿ قوله ﴾ معرفة مواضعها اى مآخذ اشتقاق الالفاظ التى هى اسماء لاقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء الاقسام وقوله صيغة ولغة الى نفس ذلك القسم فان قوله المؤمنون

اما القسم الاول فاربعة اوجه الخاص والعام والمشترك والمأول ۞ والقسم الثاني اربعة اوجه ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم وانما يتحقق معرفة هذه الاقسام باربعة اخرى في مقابلتها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والقسم الثالث اربعة اوجه ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والقسم الرابع اربعة اوجه ايضا الاستدلال بعبارته وباشارته وبدلالته وباقتضائه وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا معرفة مواضعها

(مثلا)

مثلا يدل على مسمين موصوفين بالايمان صيغة ولغة ثم سمى هذا اللفظ بالعام فمأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه ۞ وترتيبها اى تقدم بعضها على البعض عند التعارض كما في النص مع الظاهر اوفى الوجود كما في العام مع الخاص ۞ ومعانيها اى حقايقها وحدودها في اصطلاح الاصوليين ۞ واحكامها اى الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعا اوظنا ووجوب التوقف وغير ذلك ۞ قال عامة الشارحين لما انقسم مايرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين قسما ثم انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسما ۞ ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع ۞ تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد قيد وهوالتقسيم المصطلح بين اهل العلم ولابد فيه من ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جماد وحيوان كان كل واحد منهما جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منها جسما وحيوانا ۞ وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق ۞ ولايستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لايطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع ۞ وتقسيم الشئ باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولابد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا ومن ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس ليتميز كل قسم عن غيره في الخارج ۞ وليس مانحن بصدده من قبيل الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذلا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلا بانه عام ولا على مأخذ المجاز بانه مجاز بل لايمكن ان يحكم على ماذكرناه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب ۞ ولامن قبيل الثاني لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ۞ ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمشترك ولان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفا لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع والسجود مثلا كما ان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لايكون وصفا لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلايستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضا كما لايستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم منه ان مأخذ اسمه الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس في الشرف ۞ ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به اذ صح ان يقال الخاص الذى مأخذ اشتقاق اسمه كذا اومعناه كذا اوحكمه كذا لايستقيم ايضا اذلابد من ان يتميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخر الاقسام وقدتعذر ذلك ههنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذمامن خاص الا ولاسمه مأخذوله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني وهذا كما يقال الانسان قسمان قسم منه عريض الاظفار وقسم منه مستوى القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم كل فرد فيم

واصل الشرع الكتاب والسنة فلا يحل لاحدان يقصر في هذا الاصل بل يلزمه محافظة النظم ومعرفة اقسامه ومعانيه مفتقرا الى الله تعالى مستعينا به راجيا ان يوفقه بفضله

٢
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد

يتميز احد القسمين عن الآخر ❊ ولايقال التميز بين المعنيين ثابت فى العقل فيكفى ذلك لصحة التقسيم ❊ لانا نقول ذلك ساقط الاعتبار فى التقسيم اذا لتكلف الى هذا الحد فى التقسيم ليس من عادة اهل العلم وانك لاتجد تقسيما فى نوع من العلوم خصوصا فى العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير متضح بل الاقسام عشرون كما ذكره الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولاسمه مأخذ على ان فى كونها عشرين قسما كلاما ايضاً ❊ واعلم بان الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس انه قسيم الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لايستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم فكانه قسم خامس لها وهو كما يقال المفصل هو السبع الثامن من الكشاف لتوقف معرفة الكشاف عليه لانه منه حقيقة ❊ ﴿ قوله ﴾ واصل الشرع الكتاب والسنة خصهما بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع ❊ ولان اكثر الاحكام تثبت بهما ❊ ولان كل واحد منهما اصل للباقى على ماقيل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول ليس بحكم بل هو مخبر عن الله جل جلاله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا الوجه لكنا لانعرف كلام الله تعالى الابقول الرسول عليه السلام لانا لانسمع من الله تعالى ولا من جبرائيل عليه السلام فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول فيكون هو الاصل من هذا الوجه واما الاجماع ففرع لهما ثبوتا من كل وجه وان كان فى اثبات الاحكام اصلا مطلقا ❊ ثم قال فلا يحل لاحد ان يقصر فى هذا الاصل اى الكتاب ولم يقل فى هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن فى بيان الكتاب دون السنة فلهذا افرده بالذكر ❊ ومحافظة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذى هو ضد النسيان اى يحفظه ويضبط اقسامه ومعانيه ويجوز ان يكون عبارة عن المحافظة التى هى ضد الترك والتضييع اى يجعله نصب عينه وامام نفسه جاهدا فى معرفة اقسامه ومعانيه غير متجاوز عن حدوده ❊ وقوله مفتقرا مستعينا راجيا احوال عن الضمير المنصوب فى يلزمه ﴿ قوله ﴾ اما الخاص الى آخره ❊ فقوله كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهملات ومايكون دلالته بالطبع كاخ فى الوجع وأح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى ماذكرنا ❊ فبقوله وضع لمعنى خرج غير المستعملات عن الحد ❊ والمراد بالوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى اوتعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها لازمته وهى الدلالة على المعنى الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة والمجاز ❊ وبقوله واحد خرج المشترك لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعى رحمهم الله لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات ❊ وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له

وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وهو مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد به وفلان خاص فلان اى منفرد به والخاصة اسم للحالة الموجبة للانفراد عن المال وعن اسباب نيل المال فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة

فى الخارج افرادا ولم تكن ❊ وقوله وانقطاع المشاركة تأكيد للانفراد وبيان للازمته وبينهما نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر الى غيره ❊ ولوقيل المراد بالوضع حقيقته وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة اوالمجاز انما يثبت بالارادة لا باصل الوضع والخصوص والعموم انما يثبت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع فلا يكون الحقيقة اوالمجاز داخلا فيه بهذا الاعتبار بل انما يصير الخاص والعام حقيقة اومجازا اذا انضم اليه ارادة موضوعه اوغير موضوعه الاترى ان المشترك الذى هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لايصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى الوضع وصلاحية اللفظ لكل واحد على السوآء ❊ ولايلزم عليه المأول فانه مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة لم يثبت يقينا فلم تخرجه من الاشتراك مطلقا بخلاف المفسر ❊ فان قيل ان كان المراد من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن فى الوضع الاول ❊ وان كان مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لمعنى لانه صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى واحد كما لايدل رجل على اكثر من مسمى واحد ❊ قلنا المعنى فى الاصل مصدر يقال عنى عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول ههنا فيجوز ان يراد به المأخوذ من جهة واحدة ومن جهتين فصاعدا لانه مصدر جنس قال الله تعالى لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وزوال معنى المصدرية بارادة المفعول منه لايمنع ماذكرنا فان رتقا فى قوله تعالى كانتا رتقا لم يثن وان كان بمعنى مرتوقتين لبقاء صيغة المصدر فلما كان كذلك وجب تأكيده بالواحد ❊ ﴿ قوله ﴾ وكل اسم انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان مايدل على المتشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لايكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا ❊ وقوله على الانفراد هنا احتراز عن المشترك بين المتشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى فى قوله وضع لمعنى ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه المتشخصات وغيرها فيكون الحد تاما متناولاً خصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ لا شركة فى مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولى العلم بالذكر فى قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم فى قوله الذين آمنوا لقوة التفاوت بينهم وبين عامة المؤمنين فى الدرجة والشرف وكتخصيص جبرائيل وميكائيل بالذكر فى قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما فى عموم قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى ❊ وان كان المراد منه ماهو كالعلم والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفا لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى لاتعريف

الخاص من حيث هو خاص ❊ وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ❊ ويؤيده ماذكره صدر الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لفرد كالرجل والمرأة ❊ والغرض من تحديد كل قسم بحد على حدة بيان ان الخصوص يجرى فى المعانى والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لايجرى الا فى المسميات فيكون فى هذا تحقيق لنفى العموم عن المعانى ولهذا ذكر فى حد المشترك هو ما اشترك فيه معان اواسام ليكون اشارة الى ان الاشتراك يجرى فى القسمين كالخصوص بخلاف العموم ❊ ثم ذكر ههنا لمعنى واحد وذكر شمس الائمة رحمه الله لمعنى معلوم مكان واحد فعلى ماذكر هنا يكون المجمل داخلا فيه لان اللفظ خاص سواء كان معلوما اومجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لابالنسبة الى القائل والسامع ولايشترط فيه العلم ❊ وعلى ماذكر شمس الائمة رحمه الله لايدخل وهو الاصح لان الشيخين اتفقا فى بيان حكم الخاص انه لايحتمل التصرف فيه بيانا لانه بين بنفسه والمجمل لايعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص ❊ ويمكن ان يقال المجمل لايدخل فى الحد على ما ذكره المصنف ايضا لانه انما تعرض للوحدة بقوله واحد والمجمل لايعرف وحدة مفهومه وكثرته فلايمكن الحكم عليه بالوحدة كما لايمكن بالكثرة فلا يدخل وبعد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجملا فيدخل ﴿ قوله ﴾ فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان ❊ الجنس اعلى من النوع اصطلاحا ❊ وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لايعتبرون التفاوت بين الذاتى والعرضى الذى اعتبره الفلاسفة ولايلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم فى تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم دونها ❊ قال السيد الامام ناصر الدين السمرقندى رحمه الله فى اصول الفقه هذا كتاب فقهى لا نشتغل فيه بصنعة التحديد فى كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقايقها واسرارها بالكشوف والرسوم ❊ وقال فيه فى موضع آخر ونحن لانذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللايق بالفقه ❊ واذا كان كذلك لم يلتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل فى الحدود بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لاللافراد ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع اذليس بعده نوع عندهم فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما فى المقاصد والاحكام فقالوا لواشترى عبدا فظهر انه امة لاينعقد البيع بخلاف البهايم مع ان اختلاف النوع لايمنع الانعقاد وحكموا تارة بكونهما نوعى الانسان نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية واختلافهما فى الذكورة والانوثة ❊ فهذا بيان اللغة والمعنى اى ماذكرنا بيان معنى الخاص لغة وبيان معناه فى اصطلاح الاصوليين فاما بيان ترتيبه وحكمه فسيأتى

فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين سائر الاجناس واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين قيل زيد وعمرو فهذا بيان اللغة والمعنى

﴿ قوله ﴾ ثم العام بعده اى بعد الخاص فى الوجود لاعند التعارض لان المفرد مقدم على المركب وجودا فى الذهن ❊ كل لفظ بتخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى ❊ والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذى ذكرنا بقرينة مورد التقسيم فيخرج منه مايدل بالطبع ❊ وقوله ينتظم اى يشمل احتراز عن المشترك فانه لايشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء ❊ وقوله جمعا احتراز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هى مثل سائر اسماء الاعداد فى الخصوص ❊ واما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشيئين فصاعدا فقد احترز عنها ايضا بقوله فصاعدا ❊ وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط ❊ وعند مشايخ العراق من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع مايصلح له بحسب وضع واحد واحترز وابقولهم المستغرق لجميع مايصلح عن النكرات فى الاثبات وحدانا او تثنية وجمعا لان رجلا يصلح لكل ذكر من بنى آدم لكنه ليس بمستغرق وقس عليه رجلين ورجالا ❊ وبقولهم بحسب وضع واحد عن اللفظ المشترك او الذى له حقيقة ومجاز اذا عم كالعيون والاسود فانه لايتناول مفهوميه معا ❊ فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف فى العام الذى خص منه فعندهم لايجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ❊ ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة فى الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص فى باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما يطلق عليه الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء ﴿ قوله ﴾ ومعنى قولنا من الاسماء يعنى من المسميات ❊ فقوله يعنى لم يقع موقعه الا ان يأول بمعنى اى يستعمل فى محل التفسير ككلمة اى فيكون معناه اى من المسميات ويدل عليه عبارة شمس الائمة فانه قال ونعنى بالاسماء ههنا المسميات ❊ ثم قيل تفسير الاسماء بالمسميات مع ان الاسم والمسمى واحد عندنا احتراز عن التسميات لان الاسم يذكر ويراد به التسمية كما فى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اى التسميات وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما ويقال ما اسمك اى ما تسميتك فاذا احتمل الاسم التسمية احترز عنها واكده بقوله من المسميات ❊ والاظهر انه احتراز عن المعانى فان الاسم كما يدل على المتشخص يدل على المعنى وقد اختار ان اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا من المعانى كما سيأتى فلذلك فسر الاسماء بالمسميات ﴿ قوله ﴾ لفظا اى صيغته تدل على الشمول كصيغ الجموع مثل زيدون ورجال ❊ او معنى اى عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من المسميات دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر رحمه الله ❊ ولايقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة كما نص عليه فى هذا

ثم العام بعده وهو كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا اومعنى ومعنى قولنا من الاسماء المسميات هنا ومعنى قولنا لفظا اومعنى هو تفسير للانتظام يعنى ان ذلك اللفظ انما ينتظم الاسماء مرة لفظا مثل قولنا زيدون ونحوه اومعنى مثل قولنا من وما ونحوهما والعموم فى اللغة هو الشمول يقال مطر عام اى شمل الامكنة كلها وخصب عام اى عم الاعيان ووسع البلاد

الكتاب وسائر الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذ هى ليست بلفظ موضوع لانتظام
جمع من المسميات بل عمومها ضرورى كما عرف ❊ لانا نقول الحدود لبيان الحقائق وعمومها
مجازى لصدق حد المجاز عليه فان رجلا فى قوله مارأيت رجلا لفظ اريد به غير
ماوضع له لعلاقة بين المحلين اذ الرجل وضع لفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم
ههنا بقرينة النفى كما اريد بالاسد الشجاع فى قوله رأيت اسدا يرمى بقرينة الرمى للعلاقة بينهما ❊
وقد نص على مجازيته فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لايمنع عدم
دخولها فى الحد صحته ❊ على انا ان سلمنا ان عمومها حقيقى لايقدح ذلك فى صحة الحد ايضا
لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لامطلق العام وعموم
النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغى
فيكون صحيحا ❊ ولو لم يشترط الوضع فى اللفظ بان اجرى على اطلاقه ولم يلتفت
الى مورد التقسيم لكان الحد متناولا لها اذ هى لفظ ينتظم جمعا من المسميات معنى فتبين
بما ذكرنا ان الحد جامع كما انه مانع ❊ ﴿قوله﴾ ونخلة عميمة اى طويلة ❊ قيل لما كانت
اجزاؤها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها ❊ وقيل لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم
تطل ❊ والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة ❊ فاول درجات القرابة البنوة
ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة فيها ينتهى ويتوسع وليس بعدها قرابة اخرى اذ سائر
القربات بعد هذه الاربعة فرع لهذه الاربعة ولهذا انتهت المحرمية التى هى من احكام
القرابة الى العمومة ولم تتعد الى فروعها ❊ ولم يتعرض الشيخ للخؤلة لان الاصل
قرابة الاب اذ النسب الى الآباء ❊ واعلم بان القاضى الامام ابازيد رحمه الله عرف العام
كما عرفه الشيخ لكنه فسر الاسماء بالتسميات كذا قال صاحب الميزان والانتظام لفظا اومعنى
بطريق آخر فقال واما العام فما ينتظم جمعا من الاسماء لفظا اومعنى كقولك الشئ فانه
اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان اسم عام فى جنسه لان جنسه
يشتمل على افراد ولكل فرد اسم على حدة ❊ ونقول مطر عام اذا عم الامكنة فيكون
عاما بمعناه وهو الحلول بالامكنة لا باسماء يجمعها المطر ❊ فسياق كلامه هذا يشير الى
ان مراده من الاسماء التسميات لان قوله ولكل موجود اسم على حدة ولكل فرد اسم
على حدة يدل عليه ويشير ايضا الى ان الانتظام لفظا ان يشمل اللفظ اسماء مختلفة كالشئ
فانه يشمل الارض والسماء والجن والانس وغيرها والانتظام معنى ان يحل المعنى محال
كثيرة فيدخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كمعنى المطر لما حل محال كثيرة
دخلت المحال تحت لفظ المطر دخول الموجودات تحت لفظ الشئ لكن بواسطة
معناه وهو حلوله بها لا بلفظه لانه لادلالة له على المحال بخلاف الشئ فان لفظه يدل
على ما انتظمه ❊ فالشيخ رحمه الله لما رأى ان انتظام اللفظ لمدلولات الاسماء لا للاسماء
وان دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولا مدخل له فى التعريفات فسر
الاسماء بالمسميات والانتظام اللفظى والمعنوى بما ذكر فى الكتاب احترازا عما اختاره

ونخلة عميمة اى طويلة
والقرابة اذا توسعت انتهت
الى صفة العمومة

القاضى الامام واختيار اللاصوب ووافقه شمس الائمة وصدر الاسلام ابواليسر وغيرهما ❊
فالشئ والانس والجن ونحوها عام لفظى فى اختيار القاضى الامام وعام معنوى
فى اختيارهم ﴿قوله﴾ وهو كالشئ ❊ هذا من نظائر العام المعنوى والغرض من
ايراده بعدما اورد نظير المعنوى مرة ان يبين انه عام معنوى لالفظى كما ظنه القاضى
وانه عام لامشترك كما ذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا فى
مسئلة خلق الافعال بعموم قوله تعالى الله خالق كل شئ وقالوا الشئ اسم عام يتناول
كل موجود فيدخل فيه الاعيان والاعراض اعترض الخصوم وقالوا قد خص منه
ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعد الخصوص لخروجه عن كونه حجة
او لصيرورته ظنيا ❊ فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض بانا لانسلم انه عام
بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق ولئن اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا
مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو جائز
الوجود والاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس والينبوع والباصرة
لجواز المساواة بينها فى كثير من المعانى واستحالتها فيما نحن فيه فاذا اريد به المحدث
يمتنع دخول القديم تحته كما فى سائر الاسماء المشتركة ❊ والعامة سلموا عمومه ❊ وقالوا
انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف الحقايق لايمنع الدخول
تحت امر عام فان لفظ العرض يتناول الاضداد وكذا لفظ اللون يتناول السواد
والبياض بمعنى اعم منهما فلا يلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله وان كان كل موجود
يتعرف باسمه الخاص ❊ ولكن بعضهم منعوا التخصيص فيه وقالوا التخصيص انما
يجرى فيما يوجب ظاهر الكلام دخول المخصوص فيه لولا المخصص وهذا
الكلام لا يوجب دخول المخاطب فيه فان من قال من دخل الدار وضربت جميع
من فيها واخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله فى عموم كلامه ليصير ضاربا نفسه
ومخرجا لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا فى الاحكام اذا قال لامراته طلقى من
نسائى من شئت وله اربع نسوة لا يدخل المخاطبة فى هذا الخطاب حتى طلقت
نفسها لا يقع فكذا هذا ❊ وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لا يصلح
مخصصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول
لايمكن ان يتناوله اللفظ ❊ ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا
وهذا سابق ❊ واكثرهم سلموا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا
عند عامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم لم يسلموا صيرورته ظنيا بمثل هذا التخصيص لان
ذلك فى تخصيص يقبل التعليل او التفسير كما ستعرف فاما فيما لايقبله فلا الا ترى ان
العام بالاستثناء وهو من دلائل التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج من القطع
الى الظن لانه لايقبل التعليل فكذا هذا ❊ وقوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله

وهو كالشئ اسم عام يتناول
كل موجود عندنا ولا يتناول
المعدوم خلافا للمعتزلة وان
كان كل موجود ينفرد باسمه
الخاص

يتناول كل موجود عندنا ❊ وقوله ولا يتناول المعدوم معترض بينهما وفيه احتراز عن مذهبهم ❊ وقوله عندنا احتراز عن القول بالاشتراك لا عن قول المعتزلة فافهم ﴿ قوله ﴾ وهذا سهو منه اى قوله او المعانى سهو منه وفى ذكر السهو دون الخطأ رعاية الادب اذ لا عيب فى السهو للانسان والسهو ما تنبه صاحبه بادنى تنبه والخطأ ما لا يتنبه صاحبه او يتنبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح ❊ ثم معنى قوله سهو او مأول انه لا يخلو من ان اراد من قوله جمعا من المعانى تعدد ها حقيقة او مجازا ❊ فان اراد الاول فلا يمكن تصحيح كلامه لان تعدد المعانى حقيقة لا يكون بتعدد افراد ها فى الخارج بل بتعدد ها فى الذهن وذلك لا يكون الا عند اختلافها فانك اذا رأيت انسانا وثبت فى ذهنك معناه ثم رأيت آخر وآخر لا يثبت معنى آخر فى ذهنك وان كان انسانية زيد فى الخارج غير انسانية عمرو وخالد ولكن اذا رأيت اسدا او ذئبا او فرسا او غيرها يثبت معنى آخر فى ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعانى انما يكون عند اختلافها وحينئذ لا يتناولها لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لابد من ان تكون متفقة فاذا اختلفت المعانى اختلفت افراد العام فلا يدخل تحت لفظ واحد الا بطريق البدل وذلك يسمى مشتركا ولا عموم له عنده ايضا ❊ ولا يلزم على هذا اللفظ العرض او الاعراض بانه يشمل المعانى المختلفة على سبيل الحقيقة لان تناوله ليس لكونها معانى مختلفة فى ذواتها بل لكون كل واحد منها عرضا وهذا معنى واحد الا ترى انه لا يتناول البياض او السواد او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او حركة او سكون بل لكون كل واحد منها مستحيل البقاء فيكون كالشئ يتناول كل موجود بمعنى الموجود لا غير ❊ يوضحه انه لم يوضع بازآء السواد او البياض فانه لو فسر معناه بانه السواد او البياض اونحوه مخطأ لغة ❊ وقوله اختلافها وتغايرها يرادف ههنا وان كان الاختلاف فى نفس الامر اخص من التغاير لاستلزامه التغاير من غير عكس ❊ وان اراد الثانى امكن تصحيحه لان المعنى الواحد يجوز ان يسمى معانى مجازا لتعدده فى الخارج بسبب تعلقه بالمحال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا ❊ ولابد للعام من معنى متحد يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياها به وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظة مسلمون مثلا فانه لا يتناول الاشخاص الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام ثم ذلك المعنى لما كان متعددا فى الخارج فان اسلام زيد غير اسلام عمرو وان كان متحدا حقيقة سماه معانى مجازا فيصير ما ذكر على هذا التأويل موافقا لما ذكرنا فى التحقيق ولكن كان ينبغى ان يقول والمعانى بالواو التى هى لمطلق الجمع ليصح هذا التأويل ويصير تقدير كلامه العام ما يتناول جمعا من المسميات مع المعنى الذى به صارت متفقة ولكنه سماه معانى مجازا وهذ هو تفسير العام عندنا ايضا ❊ قال شمس الائمة رحمه الله وهكذا رأيت فى بعض النسخ مركبا به اى بالواو لكن قوله او يأبى هذا

(التأويل)

وذكر الجصاص رحمه الله ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعانى وقوله او المعانى سهو منه او مأول لان المعانى لا تتعدد الا عند اختلافها وتغايرها وعند اختلافها وتغايرها لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل كل واحد منها على الانفراد وهذا يسمى مشتركا وقد ذكر بعد هذا ان المشترك لا عموم له فثبت انه سهو او مأول وتأويله ان المعنى الواحد لما تعدد محاله يسمى معانى مجازاً لاجتماع محاله لكن كان ينبغى ان يقول والمعانى

التأويل لان او لاحد الشيئين والعام يشمل كليهما فلا يصح هذا التأويل الا ان يجعل او بمعنى الواو وفيه بعد فلهذا قال والصحيح انه سهو ❊ هذا معنى كلام الشيخ رحمه الله وحاصله انه لم يجوز ان يشمل اللفظ معانى مختلفة لئلا يلزم القول بعموم المعانى وجعل المعانى مجازا عن معنى واحد ولكن اخاه صدر الاسلام ابا اليسر رحمه الله ذكر فى اصول الفقه ان الجصاص بقوله او المعانى لم يرد عموم المعانى ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعانى ما ينتظم جمعا من الاعيان او الاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذا قال الحركات عم الحركات كلها وهى المعانى فيجعل المعانى على حقيقته وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معانى مختلفة بمعنى اعم منها كما فى قولنا المعانى والعلوم والاعراض ونحوها فان كلا منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا لجمع من مدلولاته ولكن بمعنى متحد يشمل الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما اشرنا اليه الا ترى ان الشئ يتناول المعانى المختلفة بمعنى الموجود كما يتناول الاعيان فيجوز ان يتناول لفظ آخر معانى مختلفة بمعنى يشملها فعلى هذا يكون العام قسمين ما يتناول الاعيان بمعنى واحد وما يتناول المعانى بمعنى يعمها فيصح قوله او المعانى ويكون حده متعرضا للقسمين فيكون جامعا ولا يتعرض حد المصنف الا لقسم واحد فلا يكون جامعا الا ان يكون المراد من المسمى مفهوم اللفظ فحينئذ يتناولهما وعن هذا قيل فى تحديده العام هو لفظ ينتظم جمعا من المفهومات بالوضع ولكن طعنه على ابى بكر الجصاص يأبى هذا الحمل فافهم ❊ ولا يلزم مما ذكرنا القول بعموم المعانى لان العموم وصف للمشتمل لا للمشتمل عليه كما فى قولنا الرجال فانه هو الموصوف بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وههنا الشامل هوا للفظ سوآء اشتمل على اعيان او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق ❊ فاما المعنى اذا شمل اشياء من غير ان يدل لفظه على الشمول كمعنى المطر او الخصب اذا شمل الامكنة والبلاد فهذا هو محل الخلاف فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب فى شئ ❊ ولا يقال حده ليس بمانع لان قوله ما ينتظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنف للفظ فقال كل لفظ ❊ لانا نقول يجوز عنده وصف المعنى بالعموم حقيقة فانه ذكر ان اطلاق لفظة العموم حقيقة فى المعانى كما هو فى الالفاظ يقال عمهم الخصب باعتبار المعنى من غير ان يكون هناك لفظ كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ﴿ قوله ﴾ واما المشترك اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها ❊ وقوله احتمل كذا اى بالوضع عرف ذلك بمورد التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم والمجاز لا يثبت الا بارادته ❊ وقوله

والصحيح انه سهو واما المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعانى المختلفة

من المعانى او الاسماء يوهم ان عدد الثلاث شرط فى الاشتراك كما هو شرط فى العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين اوالاسمين ايضا كالقرء ولهذا قيل فى حده هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما مختلفتان ❊ فاحترز بالموضوعة لحقيقتين مختلفتين عن الاسمآء المفردة ❊ وبقوله وضعا اولا عن المنقول ❊ وبقوله من حيث هما مختلفتان عن مثل الشئ فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة فى معنى واحد ❊ وقوله او اسما من الاسمآء على اختلاف المعانى معناه او مسمى من المسميات المختلفة المعانى باعتبار اختلافها لا باعتبار معنى يشملهابخلاف العام فانه قد يشمل المسميات المختلفة المعانى لكن لا لاختلافها فى ذواتها بل بمعنى يشملها كما ذكرنا ❊ واعلم ان ذكر كلمة او فى التحديد ان كان يؤدى الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهوالتعريف ❊ وان كان يؤدى الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال فى التعريف ❊ ثم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والا فهو تقسيم الحد كما لوقيل الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركب اياهما ولوقيل الجسم ماتركب من جوهرين اوماله ابعاد ثلثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله اواسما من الاسمـاء من قبيل تقسيم المحدود لامن تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله كل لفظ احتمل فيكون معناه المشترك مااحتمل واحدا من مفهومات اللفظ كما ان قوله فى تحديدالعام لفظا اومعنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينتظم ❊ وقوله على اختلاف حال من قوله من الاسمـاء ❊ وعلى بمعنى مع كما فى قولك تبحر فلان فى العلوم على صغر سنه اى مع ❊ والعامل فيه الفعل المقدر فى الظرف ❊ ومحل الظرف النصب على الصفة لاسما ❊ واللام فى المعانى بدل من الاضافة ❊ وتقدير الكلام احتمل اسما استقرهو من الاسماء مختلفة معانيها ❊ وقوله على وجه حال من المعانى ومن الاسماء جميعا بمعنى الشرط ❊ والعامل فيه احتمل ❊ واللام فى الجملة بدل من الاضافة ❊ والتقدير احتمل معنى من المعانى اواسما من الاسماء بشرط ان لايثبت الا واحد من المعانى اوالاسماء اى واحد من مفهوماته ❊ ومرادا تميز ❊ والضمير فى به راجع الى اللفظ ❊ ثم المراد من المعانى ان كان مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها ولهذا قال شمس الأئمة الكردرى رحمه الله تعالى ان لفظ العين ان كان موضوعا بازآء لفظ الشمس والينبوع والذهب فهو نظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعانى ❊ وان كان المراد ههنا المعانى الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسماء المسميات اى الاعيان فالعين على هذا نظير الاسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعده من الاسماء ونظير المشترك فى المعانى الاخفاء للانظهار والسر والنهل للرى والعطش ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد ❊ وقوله

اواسما من الاسماء على اختلاف المعانى على وجه لايثبت الا واحد من الجملة مرادا به مثل العين اسم لعين الناظر وعين الشمس وعين الميزان وعين الركبة وعين الماء وغير ذلك ومثل المولى

من الاسماء قيل يتعلق بالقرء اى مثل القرء الذى هو بمعنى الحيض والطهر فانه من الاسماء الجامدة وهوالمشترك دون القرء الذى بمعنى الجمع والانتقال ❊ والاوجه انه يتعلق بالجموع اى هذه النظائر من الاسماء لا من المعانى كما بينا ❊ قوله وغير ذلك فانه اسم ايضا للدينار والمال النقد والجاسوس والديد بان والمطر الذى لايقلع وولد البقر الوحش وخيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين اى قليل الناس وماعن يمين قبلة العراق يقال نشأت سحابة من قبل العين وحرف من حروف المعجم وعيب فى الجلد يقال فى الجلد عين ❊ واعاد لفظة مثل فى المولى لئلا يتوهم عطفه على مفهومات العين فيفسد المعنى اذا ولان المغايرة بين الشيئين قدتكون على وجه بينهما غاية الخلاف كالضدين وقدلايكون كذلك ولايبعد ان يذهب الوهم الى ان اللفظ اذا دل على شئ لايجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما بخلاف القسم الآخر الاترى انه لايقبل العموم بالاتفاق فالشيخ ازال ذلك الوهم بايراد هذين النظيرين وبين ان الاشتراك يثبت فى النوعين جميعا ❊ ثم لما بين ان لاعموم للمشترك اورد نظيرا من هذا الجنس وهوالصريم توضيحا لما ادعاه اذهو اشد دلالة على انتفاء العموم لان احدا لم يقل بالعموم فى مثل هذا المشترك كما سنبينه ولهذا قال على الاحتمال لاعلى العموم ❊ واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لان الاشتراك يخل بالفهم فى حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف اما لهيبة المتكلم اوللاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع فى الجهل وربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قيل السبب الاعظم فى وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك وكذا فى حق القائل لانه يحتاج فى تفسيره الى ان يذكره باسم خاص فيقع تلفظه بالمشترك عبثا ❊ ولانه ربما ظن ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به خبزا اوشيئا آخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد ❊ فهذا يقتضى امتناع الوضع كما ذهب اليه جماعة ولكن وقوعه لما ابى ذلك بقى اقتضاء المرجوحية وهو المعنى بكونه غير اصل ❊ يوضح ماذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما خاصا آخر به يصير اللفظ المشترك مرادا فالذلك المعنى من غير عكس ولكنه انما وقع اما لغفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابوهاشم واتباعه بان نسى وضعه الاول وقد اشتهر فى قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر فى آخرين ثم تراضى الكل على الوضعين اولاختلاف الواضعين بان ماوضعه واضع لمعنى وضعه آخر لآخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام اوللقصد الى تعريف الشئ لغيره مجملا غير مفصل اذهو مقصود فى بعض الاحوال كالتفصيل فى عامة الاحوال الاترى ان ابا بكر رضى الله تعالى عنه كيف اجمل على الكافر الذى سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما

والقرء من الاسماء وهو مأخوذ من الاشتراك

٢

الى الغـار وقال من هو فقال هو رجـل يهدينى السبيل ۞ وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعرى وابن فورك فللابتلاء كما فى انزال المتشابه فيلزم ممـا ذكرنا ان لايدل على كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سنذكر ۞ واعلم ان النزاع فيما اذا اريد به كل واحد من معنييه لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت اذ من شرط الارادة الخطور بالبال ويجوز ان يكون مريدا لهذا ولذاك ويكون غافلا عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة الاجتماعية التى هى احـد اجزاء المجموع من حيث هو مجموع ۞ ويتضح الفرق بان فى اعتبار الجمعية يصير كل واحد من المعنيين جزء المعنى وبدون هذه الاعتبار يصير كل واحـد كانه هو المعنى بتمـامه الاترى انك لو قلت كل من دخل دارى فله درهم يستحق كل داخل درهما ولو قلت جميع من دخل دارى فله درهم يستحق جميع الداخلين درهما واحدا ۞ واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعى وابى بكر الباقلانى وجماعة من المعتزلة كالجبائى وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه اومعانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين فى الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء فى الحيض والطهر معا اواستعمال افعـل فى امر بالشئ والتهديد عليه لانه يمتنع الجمع بينهما ۞ الاان عند الشافعى وابى بكرمتى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقين لايجب فصار العام عندهما قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها ۞ وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لاحقيقة ۞ وعند اصحابنـا وبعض المحققين من اصحاب الشافعى وجميع اهل اللغة وابى هاشم وابى عبدالله البصرى لايصح ذلك حقيقة ولامجازا ۞ فمن جوز ذلك حقيقة تمسك بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من النـاس فقيل اريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان لان سجود الناس وهو وضع الجبهة غير سجود الدواب وهو الخشوع والاصل فى الاطلاق الحقيقة والدليل على ان المراد من سجود الناس وضع الجبهة لا الخشوع تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوآئهم فى السجود بمعنى الخشوع ۞ وبقوله عز ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبى اريد به معنيان مختلفان لان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار مع ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة ۞ ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لايسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل يسبق احد مفهوميه على سبيل البـدل فيكون حقيقة فى احد معنييه فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا فى غير ماوضع له لعلاقة مخصوصة وهى تسمية الكل باسم الجزء وفيه تقليل الاشتراك الذى هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صارت مشتركا بين ثلاثة معان ۞ وأما العامة فقالوا الوجاز استعماله فيهما معا يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل مريدا لاحد مفهوميه خاصة ضرورة كونه مريدا لهما غير مريد اياه ايضا لاستعماله فى المفهوم

(الاخر)

الآخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد ۞ يوضحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعانى والكسوة الواحدة لايجوز ان يكتسيها شخصان كل واحد بكمالها فى زمان واحد فكذا لايجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك ايضا فى ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء المعنى فيكون دلالته على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا انه ليس كذلك ۞ ولانه لايتحقق مقصود الواضع لانه ماوضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولايحصل الابتلاء ولا التعريف الاجمالى ايضا لانه يصير معلوما من كل وجه ۞ وأما تمسكهم بالاية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع والانقياد على ماقيل وهو يعم الجميع فلا يختلف المعنى ۞ والاوجـه ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يسجد الاول اى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة فيكون يسجد الاول بمعنى الانقياد والخضوع والثانى بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ ۞ وكذا تمسكهم بالآية الثانيـة لان المراد من الصلوة هو العنـاية بامر الرسـول اظهار الشرفه فيعم الرحمة والاستغفار اوتقديرا لانه ان الله يصلى وملائكته يصلون ۞ واما قولهم يجوز ذلك مجازا تسمية للجزء باسم الكل ففاسـد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انمـا يجوز للازمة بينهما اذا لجزء مستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه فان الوجه مستلزم للذات والذات مستلزم له ايضا فيجوز ذكر الوجه وارادة لازمه وعكسه فاما مانحن فيه فليس من هذا الباب لان الينبوع الـذى هو من مفهومات العين لايستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصال له بها بوجه لامن حيث الوجود ولامن حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات العين لايتوقف على كون الباقى مفهوما منه فلا يكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز اطلاقه عليهما مجازا كما لايجوز حقيقة لان المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم ۞ وقيل انه يعم فى النفى دون الاثبات كالنكرة والجامع ان كل واحد منهما يتناول واحدا من الجملة غير عين ۞ وقيل لايعم فيه ايضا لما ذكرنا ۞ والجواب عن الاعتبار بالنكرة ان عمومها فى النفى انمـا يثبت ضرورة صدق خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد فى المشترك فانك لو قلت مارأيت عينا واردت به الينبوع دون سائر مفهوماته لكنت صادقا وان تعمم فى ذلك المفهوم بخلاف قولك مارأيت رجلا كذا فى الميزان ۞ ولايلزم عليه مالوحلف لايكلم مواليه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك فى النفى لان ذلك ليس لوقوعه فى موضع النفى بل لان المعنى الذى دعاه الى اليمين وهو بغضه اياهم غير مختلف فيهما فلا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ فى هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشئ يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظما للكل كذا هذا هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فى اصول الفقه ومال الى القول الاول فى المبسوط وشرح الجامع ﴿ قوله ﴾ وهذا يفارق المجمل انما

ولاعموم لهذا اللفظ وهو مثل الصريم اسم لليل والصبح جميعا على الاحتمال لا على العموم وهذا يفارق المجمل

ذكر هذا لان بعض من صنف فى هذا الفن جعل الكتاب قسمين محكما اومتشابها وجعل كل
كلام فيه ظهور من انواع المحكم وجعل كل كلام فيه خفأ من اقسام المتشابه وجعل
المشترك من انواع المجمل وجعل المجمل ممايعرف بالتأمل فى القرائن اذا لمذهب عنده ان المتشابه مع جميع
اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراسخ فى العلم فالمصنف رحمه الله نفى ذلك وفرق بينهما بما ذكر
كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه ❊ فان قلت هذا تقسيم معقول سهل المأخذ موافق للكتاب
وهو قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات فمن اين وقع هذه التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب التى ذكرتموها ❊ قلت كم
من شئ يترا آى انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فانعم
النظر ان الاقسام المذكورة هل هى موجودة فى الكتاب ام لا فاذا وجدتها فلابد من القبول
اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتامل فيه هل هو مقتض لقصر الكتاب
على القسمين ام لا ولعمرى انه لايقتضى ذلك لان قوله تعالى منه آيات محكمات معناه بعضه
ايات محكمات وقوله واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره والله اعلم ومنه
آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولايدل على ان ليس فيه
غيرهما كيف ولم يوجد من طرق القصر وهى العطف كقولك زيد شاعر لامنجم اوالنفى
والاستثناء كقولك مازيد الاشاعرا وانما كقولك انما زيد ذاهب اوالتقديم كقولك تميمى
انا فى هذا المقام شئ الاترى انه لوعطف عليه وآيات اخر مفسرات وايات آخر مجملات
لاستقام ولواقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لوقيل
منه ايات محكمات والباقى متشابهات ❊ واجيب عنه ايضا بان الله تعالى قال وانزلنا اليك
الذكر لتبين للناس مانزل اليهم والمحكم لايحتاج الى البيان والمتشابه لايرجى بيانه ولابد
من ان يكون فيه قسم اخر يتوقف على بيان الرسول عليه السلام ليصح اسناد البيان
اليه فى قوله تعالى لتبين للناس فثبت انه ليس بمقتصر على القسمين ❊ ولقائل ان يقول
ليس المراد من البيان مازعمت بل المراد منه التبليغ اذهو بيان ايضا الاترى انه عليه السلام
امر ببيان مانزل اليه والبيان الذى اضيف الى جميع مانزل ليس الا التبليغ فاما بيان
المجمل فهو بيان لبعض مانزل لالكله ❊ والاولى ان يقال ان فى الكتاب قسما يتوقف
معرفته على بيان الرسول كالصلوة والربوا والمتشابه لايرجى بيانه والمحكم لايتوقف
معرفة معناه على البيان فثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله حينئذ يرجع الى ماذكرته
اولاً ❊ وبيان الفرق من وجهين ❊ احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض
وجوهه بالتأمل فى معناه لغة من غير بيان آخر وقسم لايمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا
القسم الاخير من اقسام المجمل دون الاول كما زعم المخالف ❊ والثانى ان المشترك هو
مايمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لايسمى مشتركا بل
هو من اقسام المجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا وعلى

لان المشترك يحتمل الادراك بالتأمل فى معنى الكلام لغة

الثانى لايسمى مشتركا اصلا ❊ والوجه الاول اصح وان كان ظاهر كلام المصنف يشير
الى الوجه الثانى لدخول هذا القسم فى حد المشترك ولولم يجعل هذا القسم من المشترك
لم يكن الحد مانعا ❊ والبأ فى بالتأمل للاستعانة وفى برجحان للسببية وكلاهما يتعلق
بالادراك ❊ ولغة تمييز للمعنى فى قوله معنى الكلام من باب ملأ الاناء عسلا ❊ وقوله لغة
بعده تمييز عن النسبة ❊ ونظير مايحتمل الادراك بالتأمل فى معناه لغة قوله تعالى ثلاثة
قروء فان اصحابنا تأملوا فى معنى القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال فى اصل اللغة
وذلك فى الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض اذا لطهر هو
الاصل ❊ وتأملوا فى لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك فى الحمل على
الحيض فحملوه عليه ❊ ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لاعلى الحيض لان الطهر
هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع ﴿ قوله ﴾ لمعنى زائد ثبت شرعا كالربوا فانه
اسم للزيادة وهى بنفسها ليست بمرادة لان البيع وضع للاسترباح وكالصلوة فانها اسم
للدعاء اوتحريك الصلوين وليس ذلك بمراد بنفسه ❊ اولانسداد باب الترجيح لغة كالناهل
للعطشان والريان والصريم للصبح والليل وكما لواوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه
وموال اعتقهم ومات قبل ان يبين بطلت الوصية لان المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل
حقيقة واستعمالا ولايمكن ادخالهما جميعا فى الايجاب لاختلاف المعنى لان الاعلى منعم والاسفل
منعم عليه ولايمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى بالوصية مجازاة
وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل اتماما للانعام فلا يوقف على مراد الموصى وربما
يؤدى التعيين الى ابطال مراده فلذلك بطلت الوصية ❊ وقال زفر رحمه الله ان الوصية للفريقين
وجعله قياس مالو حلف لا يكلم مواليه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل ❊ ولكن الفرق
بينهما ان المقصود فى الايصاء مختلف فاما المقصود فى اليمين فلا يختلف فيمكن ان يجعل
كلامه مجازا عن احدهما بالنظر الى اتحاد المقصود ويتعمم باعتبار هذا المجاز ❊ وعن
ابى يوسف رحمه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالى الذين اعتقوه لان شكر
الانعام واجب واتمامه مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب اولى ❊ والجواب
ان هذا الوجوب لا يدخل فى الحكم فلا يصح اعتباره فى الحكم ❊ وعن محمد رحمه
الله انه قال اذا اصطلحوا على اخذه صح لان الجهالة تزول به كما فى مسئلة الاقرار
لاحد هذين كذا فى جامع المصنف وشمس الائمة رحمهما الله ❊ والحاصل ان المجمل
قسمان ماليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكوة والربو او ماله ظهور من وجه
كالمشترك الذى انسد فيه باب الترجيح فانه ظاهر فى ان المتكلم اراد هذا اوذاك ولم يرد
شيئا آخر ولكنه مجمل فى تعين ما اراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة
الى القسم الاول وقوله او لانسداد باب الترجيح لغة اشارة الى القسم الثانى
﴿ قوله ﴾ واما المأول نكذا ❊ قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأى وهما ليسا

برجحان بعض الوجوه
على البعض فقبل ظهور
الرجحان سمى مشتركا فاما
المجمل فلايدرك لغة لمعنى
زائد ثبت شرعا ولانسداد
باب الترجيح لغة فوجب
الرجوع فيه الى بيان المجمل
على مانبين ان شاء الله
تعالى واما المأول فما ترجح
من المشترك بعض وجوهه
بغالب الراى

بلا زمين فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفى والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا و اذا زال الاشكال اى الخفا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا ☼ وذكر فى التقويم بعد ذكر المأول ويفسره كما فسره الشيخ هنا وكذا المراد من الكلام متى خفى لدقته فاوضح بالرأى كان مأولا ☼ وقال صدر الاسلام المأول اسم لمشترك تناول بعض ما دخل تحته بدليل غير مقطوع به من القياس ونحوه فثبت بما ذكرنا ان القيدين ليسا بلا زمين فعلى هذا يكون المراد من قوله من المشترك ما فيه نوع خفاء ومن غالب الرأى ما يوجب الظن فيكون تقدير الكلام المأول ما يرجح مما فيه خفاً بعض وجوهه بدليل ظنى فقوله ما يرجح بعض وجوهه بمنزلة الجنس فدخل فيه المفسر فبقوله بدليل ظنى احترز عنه ☼ وقوله مما فيه خفاء ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التأويل ايضا قال شمس الائمة المفسر فوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم فيهما منقطع فى المفسر ☼ فالاولى ان يجعل قوله من المشترك زائدا لاعبارة عما فيه خفاء او يجعل بمعنى المحتمل اى المأول ما ترجح من اللفظ المحتمل بعض محتملاته ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر فان سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذى سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى ☼ وقيل فى حد التأويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر ☼ ثم قيل انما دخل المأول فى اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم فى المنصوص عليه مضافا الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان فى غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله فى القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر وهذا كالمجمل اذ الحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لايوجب الحكم بنفسه قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الاترى ان خبر الواحد وهو قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا بقوله تعالى اقيموا الصلوة تثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا ☼ قال العبد الضعيف اصلحه الله لما قولهم المأول من اقسام النظم بالطريق الذى ذكروا فمشكل لانه ان كان يستقيم فيما اذا ترجح بعض وجوه المشترك بالرأى فلا يستقيم فيما اذ اظهر المراد من الخفى او المشكل بالرأى ولا فيما اذا حمل الظاهر او النص على بعض محتملاته بدليل ظنى لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة الا ان يجعل قوله من المشترك قيدا لازما عند المصنف وفيه تعسف ☼ واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا ولان مثل هذا البيان لا يوجب الكشف لكونه ظنيا مثل القياس فكيف يثبت به الفرضية فانها لا يثبت الا بما هو قطعى الدلالة

وهو مأخوذ من آل يؤل اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك لما تاملت فى موضع اللفظ فصرفت اللفظ الى بعض المعانى خاصة

والثبوت فان خبر الواحد لايثبت الفرضية وان كان قطعى الدلالة وكذا العام المخصوص وان كان قطعى الثبوت واى فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأى الذى هو ظنى وبين معرفة المراد من المجمل بخبر الواحد الذى هو ظنى ☼ واما استدلالهم بالقعدة ففاسد لانا لانسلم انها فريضة بل هى واجبة ولكن الواجب نوعان واجب فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند ابى حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض فى العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لاتفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سميناها فرضا فامان يجب اعتقاد فرضيتها فلا بحيث يكفر جاحدها اويضلل ☼ الاترى ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضى الله عنهما بانكاره ربوا النقد مع لحوق البيان بآية الربوا فى الاشياء السته ☼ ولم يكفر من انكر تقدير فرض المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير بثلاثة اصابع والشافعى بالقطر ومالك بالاستيعاب وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفى ثبوته بيانا شبهة ☼ اولته بضم التاء اذا رجعته وصرفته بفتح التائين ☼ وصار ذلك عاقبة الاحتمال اى احتمال اللفظ اياه ☼ قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله اى عاقبة امر الكتاب ومايؤول اليه من تبين صدقه وظهور صحة مانطق به من الوعد والوعيد ﴿ قوله ﴾ وليس هذا كالمجمل اى ليس المأول على التفسير الذى قلنا كالمجمل الذى عرف معناه ببيان المجمل قال ذلك وليس بمأول وكذا الظاهرا والنص او المشكل اوغيرها اذا التحق بيان قاطع فهو مفسر لامأول فلا يكون ماذكر مختصا بالمجمل ولكن عرضه اثبات الفرق بين التفسير والتأويل لان الحديث المذكور يقتضى حرمة تفسير القرأن بالرأى باكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على استخراج معانى القرأن بالرأى يقتضى الجواز ولابد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا النهى وارد عن التفسير دون التأويل ☼ ثم اختلفوا فى الفرق فقيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضى الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأى والتأويل هو تبين مايحتمله اللفظ من المعانى ولهذا قيل التفسير للصحابة والتأويل للفقهاء ☼ وقيل التفسير بيان لفظ لايحتمل الاوجها واحدا والتأويل توجيه لفظ يتوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الادلة ☼ وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لابدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأى وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لايأمن ان يكون كذبا ☼ فاما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأى دون القطع فيقال يتوجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه لشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا فى شرح التأويلات والمصنف اختار قول الشيخ ابو منصور رحمهما الله ﴿ قوله ﴾ مأخوذ من كذا مدار تركيب السفر يدل على الكشف لما ذكر ☼ ومنه يقال سفرت البيت اى كنسته ☼

فقد اولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأى قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله اى عاقبته وليس هذا كالمجمل اذا عرفت بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع فسمى مفسرا اى مكشوفا كشفا بلا شبهة مأخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لا شبهة فيه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت النقاب فيكون هذا اللفظ مقلوبا من التسفير

ومنه السفير لانه يكشف مرادا ثنين وسافر الرجل انكشف عن البنيان ومنه السفر لانه
يكشف عن اخلاق المرء واحواله ❊ فيكون هذا اللفظ اى التفسير مقلوبا من التسفير ومعنا
هما واحد وهو الكشف والاظهار على وجه لاشبهة فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير
كجبذ وجذب وطمس وطمس الا انه قيل السفر كشف الظاهر لما ذكرنا والفسر كشف
الباطن ومنه التفسرة للقارورة التى يؤتى بها عند الطبيب لانها يكشف عن باطن العليل يسمى
كشف المعانى تفسيرا لانه كشف باطن الالفاظ ﴿ قوله ﴾ وهذا معنى قول النبى اى
ماذكرنا ان التفسير هو الكشف بلاشبهة هو المراد من التفسير المذكور فى الحديث ❊
وقوله عليه السلام فليتبوأ امر بمعنى الخبر اى فقد تبوأ اى اتخذ النار منزلا ❊ قضى بتأويله
البآء للاستعانة ❊ والضمير فى انه راجع الى الحاصل بالتأويل والاجتهاد اى حكم بان ماصرفت اللفظ اليه
واجتهدت فى استخراجه هو مراد الله تعالى ❊ وفى هذا اى الحديث ❊ ابطال قولهم
لما ذكر ❊ وما روى عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به فى
حق العمل اى يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويوجر عليه وان كان خطأ عند
الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب فى المقدمات ولكنه يقع فى الخطأ بعد ذلك ان
اصاب الحق غيره ﴿ قوله ﴾ الظاهر اسم لكذا ❊ المراد من الظاهر هو المصطلح
اى الشئ الذى يسمى ظاهرا فى اصطلاح الاصوليين ❊ ومن قوله ما ظهر الظهور
اللغوى فلا يكون فيه تعريف الشئ بنفسه اذ الاول بمنزلة العلم فلا يراعى فيه المعنى ❊
وقيل هو مادل على معنى بالوضع الاصلى او العرفى ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا
❊ وقيل هو مالا يفتقر فى افادته لمعناه الى غيره ﴿ قوله ﴾ واما النص فكذا ❊
اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا
اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا فى الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا
فرقا بينه وبين النص ❊ قالوا لو قيل رأيت فلانا حين جآءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجئ
القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتدآء جاءنى القوم كان نصا فى مجئ القوم
لكونه مقصودا بالسوق ❊ وهذا لان الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور
وجلآء بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته ❊
قالوا واليه اشار المصنف بقوله بمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة وبقوله فازداد
وضوحا على الاول بان قصد به وسيق له ❊ قلت هذا كلام حسن ولكنه مخالف
لعامة الكتب فان شمس الائمة رحمه الله ذكر فى اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد
منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى ياايها الناس اتقوا ربكم وقوله جل
ذكره واحل الله البيع وقوله عز اسمه فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على
المراد منه بسماع الصيغة ❊ وهكذا ذكر القاضى الامام ابو زيد فى التقويم وصدر الاسلام
ابو اليسر فى اصول الفقه ايضا ❊ ورايت فى نسخة اخرى من تصانيف اصحابنا

وهذا معنى قول النبى عليه
السلام من فسر القران برأيه
فليتبوا مقعده من النار
اى قضى تاويله واجتهاده
على انه مراد الله تعالى
لانه نصب نفسه صاحب
وحى وفى هذا ابطال
قول المعتزلة فى ان كل
مجتهد مصيب لانه يصير
الثابت بالاجتهاد تفسيرا
و قطعا على حقيقته
مرادا وهذا باطل واما
القسم الثانى فان الظاهر
اسم لكل كلام ظهر
المراد به للسامع بصيغته
مثل قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء
فانه ظاهر فى الاطلاق
وقوله تعالى احل الله
البيع هذا ظاهر فى الاحلال
واما النص فما ازداد

فى اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا
اجالة روية نظيره فى الشرعيات قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى الزانية
والزانى وذكر السيد الامام الاجل ابو القاسم السمرقندى رحمه الله الظاهر ما ظهر
المراد منه لكنه يحتمل احتمالا لابعيدا نحو الامر يفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد
وكالنهى يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فثبت بما ذكرنا ان عدم السوق فى الظاهر
ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سوآء كان مسوقا اولم يكن الاترى كيف جمع شمس
الائمة وغيره فى ايراد النظائر بين ماكان مسوقا وغير مسوق والاترى ان احدا
من الاصوليين لم يذكر فى تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه
الكل ❊ وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله
تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا فى اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا
ماطاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق فى فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت
لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين فى الظهور يجوز ان
يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر وغيرهما من المعانى ❊ بل ازدياده
بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ينضم اليه سباقا اوسياقا تدل على ان
قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربوا لم تفهم من ظاهر الكلام بل بسياق
الكلام وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبات
التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى يتماثلان ولم يعرف
هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتدأ احل الله البيع وحرم الربوا ❊ يؤيد ما ذكرنا
ماقال شمس الائمة رحمه الله واما النص فما يزداد بيانا بقرينة يقترن باللفظ من المتكلم
ليس فى اللفظ مايوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضى الامام فى اثناء
كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر فى البيان لدليل فى عين الكلام ❊ وقال الامام
اللامشى النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله واريد به بالاسماع باقتران صيغة
اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى واحل الله البيع نص فى التفرقة بين البيع والربوا
حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة ❊ واما قوله بمعنى من المتكلم لا فى
نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذى به ازداد النص وضوحا على الظاهر
ليس له صيغة فى الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التى اقترنت بالكلام انه
هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة يدل عليه
لغة بل بالقرينة السابقة التى تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة ولو ازداد وضوحا
بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر ❊ يقال الماشطة
تنص العروس فيقعدها على المنصة بفتح الميم وهى كرسيها لترى من بين النسآء ﴿ قوله ﴾
تعالى فانكحوا ما طاب لكم اى ماحل لكم من النسآء لان منهن ماحرم كاللاتى فى آية التحريم ❊

وضوحا على الظاهر
بمعنى من المتكلم لا فى
نفس الصيغة مأخوذ من
قولهم نصصت الدابة اذا
استخرجت بتكلفك منها
سيرا فوق سيرها المعتاد
وسمى مجلس العروس
منصة لانه ازداد ظهورا
على ساير المجالس بفضل
تكلف اتصل به من جهة
الواضع ومثاله قوله
تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع فان هذا
ظاهر فى الاطلاق نص
فى بيان العدد لانه سيق
الكلام للعدد وقصد به
فازداد ظهورا على الاول
بان قصد به وسيق
له ومثاله قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم
الربوا فانه ظاهر للتحليل
والتحريم نص للفصل
بين البيع والربوا لانه
سيق الكلام لاجله
فازداد وضوحا بمعنى
من المتكلم لا بمعنى فى
صيغته

وقيل ماذهابا الى الصفة لان ماسؤال عن الصفة كما ان من سؤال عن الذات ولان الاناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى اوما ملكت ايمانهم ❁ مثنى وثلاث ورباع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت التصريف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها وهى نكرات يعرفن بلام التعريف تقول فلان ينكح المثنى والثلاث والرباع ومحلهن النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا فى الكشاف ❁ وقيل ماطاب اى ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغائر جائز ❁ ظاهر فى الاطلاق اى فى اباحة نكاح مايستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة ❁ وقيل فى اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافى صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهى كما قال تعالى ولقد كرمنا بنى آدم وصيرورتها موطوءة مصبة للماء المهين ينافى التكريم الا انه ابيح للضرورة على ماعرف ففى قوله الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة ❁ الضمير فى لانه للشان ❁ وقصد به اى قصد العدد بالسوق ❁ فازداد هذا الكلام وهو قوله تعالى فانكحوا الى قوله رباع ❁ وضوحا على الاول وهو قوله فانكحوا ماطاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول ❁ قوله وحكم الاول وهو الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا عاما كان اوخاصا وكذا الثانى وهو النص عاما كان اوخاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابوالحسن الكرخى وابوبكر الجصاص واليه ذهب القاضى ابوزيد ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال عامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابومنصور رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لاقطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى من ذلك وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو بناء على ان العام الخالى من قرينة الخصوص يوجب العلم والعمل قطعا عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص فى الجملة وكذا كل حقيقة تحتمل للمجاز ومع الاحتمال لايثبت القطع كذا فى الميزان ❁ وحاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذى لا تدل عليه قرينة لان الناشى عن ارادة المتكلم وهى امر باطن لا يوقف عليه والاحكام لاتعلق بالمعانى الباطنة كرخص المسافر لا يتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكاليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذى هو سبب المشقة والفراش الذى هو دليل الاعلاق والاحتلام الذى هو دليل اعتدال العقل وسياتى بيان هذا بعد انشاء الله تعالى ❁ وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى الظاهر هو الذى يحتمل التاويل والنص هو الذى لا يحتمله ثم قال النص يطلق فى تعارف العلماء على ثلاثة اوجه ❁ الاول ما اطلقه الشافعى فانه سمى الظاهر نصا فهو

واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى فى النص او بغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع

منطلق على اللغة ولا مانع فى الشرع والنص فى اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص ❁ الثانى وهو الاشهر هو مالا يتطرق اليه احتمال اصلالا على قرب ولاعلى بعد كالخمسة مثلا فانه نص فى معناه لايحتمل شيئا آخر فكل ماكانت دلالته على معناه فى هذه الدرجة سمى بالاضافة الى معناه نصا فى طرفى الاثبات والنفى اعنى فى اثبات المسمى ونفى مالا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذى يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لاالى معنى واحد ❁ الثالث التعبير بالنص عما لايتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذى لايعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثانى ان لايتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع الثالث ان لايتطرق اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولاحجر فى اطلاق النص على هذه المعانى الثلاثة لكن الاطلاق الثانى اوجه واشهر وعن الاشتباه بالظاهرا بعد ❁ فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير الذى اختاره مشايخنا ظنى عند اصحاب الشافعى فاما على التفسير الذى اختاروه فقطعى كالمفسر ❁ وقوله الا ان هذا اى النص استثناء منقطع من المساواة التى دل عليها قوله وكذا الثانى فيكون بمعنى لكن ❁ اولى منه اى من الظاهر لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف العكس لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم يعتبر الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه ❁ ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم مع قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام فى اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضى بعمومه واطلاقه جواز نكاح ماوراء الاربع والثانى نص يقتضى اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه ❁ ومن السنة قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قرأة فالاول ظاهر فى نفى الجواز عام فى كل صلوة لان لاهذه لنفى الجنس فيتناول صلوة المقتدى والمنفرد والثانى نص لانه اشد وضوحا فى افادة معناه من الاول لان استعمال لالنفى الفضيلة واستعمال العام فى بعض مفهوماته شايع ذايع فيتعارضان فى حق المقتدى فيعمل بالنص ويحمل الاول على المنفرد اوعلى نفى الفضيلة ﴿ قوله ﴾ واما المفسر فما ازداد اى فكلام ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه ❁ سواء كان ذلك الوضوح بسبب معنى فى النص ❁ بان كان اى النص مجملا وهو تسامح فى العبارة

لان النص لايكون مجملا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام ههنا ❊ وقوله بان كان مجملا بدل من قوله بمعنى فى النص بتكرير العامل ❊ فلحقه بيان قاطع احتراز عما ليس بقاطع ثبوتا اودلالة حتى لايصير المجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان قطعى الدلالة ولابيان فيه احتمال وان كان قطعى الثبوت بل هو بعد فى حيز التأويل وان كان خرج عن حيز الاجمال ❊ ولهذا قال فانسد به باب التأويل نتيجة لقوله بيان قاطع اى بيان قاطع لايحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه به ❊ او كان النص اى اللفظ عاما وهو بيان لقوله بغيره على طريقة اللف والنشر و من حقه ان يعاد حرف الجر ويقال اوبان كان عاما الا ان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه ❊ وحاصله ان البيان كما يلحق بالكلام للتفسير يلحق به للتأكيد والتقرير وبيان التفسير سببه معنى فى نفس الكلام وهو الاجمال اما بيان التقرير فسببه ارادة المتكلم لامعنى فى الكلام لانه ظاهر فى افادة معناه لايحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما يثبت بارادة المتكلم فالحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال ❊ وقيل معنى قوله بمعنى فى النص ان البيان يكون متصلا به كما فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فسر الهلوع الذى كان مجملا ببيان متصل به ❊ سئل احمد بن يحيى ما الهلع فقال قد فسره الله ولا يكون تفسير ابين من تفسيره وهو الذى اذا ناله شر اظهر شدة الجزع واذا ناله خير بخل به ومنعه الناس وكما فى النظير المذكور فى الكتاب ❊ ومعنى قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكوة ثبت تفسيرهما باقوال النبى وافعاله لا ببيان متصل به فالمثال المذكور فى الكتاب على التفسير الاول من القسم الثانى وعلى التفسير الثانى من القسم الاول والصلوة والزكوة على العكس من ذلك والهلوع على التفسيرين من القسم الاول ❊ قوله ❊ جمع اى صيغة ❊ عام اى معنى ❊ وانما ذكرهما لان صيغة الجمع قد يسلب عنها معنى العموم بدخول اللام كما فى قوله لا اتزوج النساء وقد يذكر ويراد به الواحد مجازا كما فى قوله تعالى واذ قالت الملائكة يامريم قيل المراد جبريل عليه السلام ❊ ويصلح هذا المثال نظيرا للاقسام الاربعة لان قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر فى سجود الملائكة وبقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لايقبل النسخ فيكون محكما ❊ وحكمه الايجاب قطعا وهذا لاخلاف فيه لاحد من اهل العلم ❊ وقوله بلا احتمال تخصيص وتأويل اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله فى شرح التقويم وحكمه اعتقاد ما فى النص وانه لايحتمل التاويل فيكون اولى من النص عند المقابلة ❊ قال شمس الائمة رحمه الله مثاله ما قال علماؤنا فيمن تزوج امرأة شهرا يكون ذلك متعة لانكاحا لان قوله تزوجت للنكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر فى المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لايحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص

فانسد به التاويل او كان عاما فالحقه ما انسد به باب التخصيص ماخوذا مما ذكرنا وذلك مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص فانسد باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمل تأويل التفرق فقطعه بقوله اجمعون فصار مفسرا وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تأويل الا انه يحتمل النسخ والتبديل

على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا وذكر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام المستحاضة تتوضاء لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضاء لوقت كل صلوة قال لان الاول مسوق فى مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل التاويل اذا اللام يستعار للوقت والثانى لايحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض الظاهر مع النص او المفسر لما بينا ان الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق ❊ الا انه اى المفسر يحتمل النسخ اى فى نفس الامر لاهذا المثال فانه من الاخبارات والخبر لايحتمل النسخ ونعنى به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدى ح الى الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى فاما اللفظ فيجوز ان يجرى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لايتعلق بهذا النظم جواز الصلوة وحرمة القرأة للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لايصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لايثبت الا متراخيا ❊ فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكم المراد به الباء يتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع اوامن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما مترادفان هنا سمى محكما ❊ فظهر بما ذكر انه لابد من كون الكلام فى غاية الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا ❊ ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لايحتمل الاوجها واحدا ❊ وقيل هو ما فى العقل بيانه ❊ وقيل هو الناسخ وقيل هو ما يوقف عليه ويفهم مراده ❊ وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه ❊ والمتشابه على اضدادها ❊ وقيل هو ما فيه الفرائض والحدود ❊ وقيل ما فيه الحلال والحرام والاصح هو الاول لان مأخذه يدل على انه يقبل النسخ يقال بناء محكم اى مأمون الانتقاض واحكمت الصنعة اى امنت نقضها وتبديلها ❊ وقيل هو مأخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اى منعته ❊ قال الشاعر ابنى حنيفة احكموا سفهاءكم ❊ انى اخاف عليكم ان اغضبا ❊ ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار والفساد فالمحكم يمتنع من احتمال التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب اى الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها للحج وفى اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التاويل ولا احتمال النسخ والتبديل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ❊ ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى فى ذاته بان لا يحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحى بوفات النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره ❊ قوله ❊ يقابل هذه الوجوه ❊ انما اختار لفظ المقابلة الذى هو اعم من التضاد الذى ذكره غيره ليمكنه بيان تحقيق

فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل سمى محكما من احكام البناء قال الله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم واما الاربعة التى تقابل هذه الوجوه فالخفى اسم لكل

المقابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ما ورد
على غيره فلا يحتاج الى جواب ضعيف لا يقبله السائل ۞ وقوله ما اشتبه معناه
وخفى مراده قيل ما اشتبه معناه من حيث اللغة وخفى مراده اى الحكم الشرعى كما
ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه فى حق الطرار
والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفى فى حقهما ۞ والاشبه انهما ينبأن عن
معنى بمنزلة المتراد فين ولهذا لم يذكر الاول فى المختصر والتقويم ۞ بعارض غير
الصيغة اى خفى بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا فى نفسه فان آية السرقة
ظاهرة فى كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية فى الطرار والنباش لعارض
اختصاصهما باسمين اخرين يعرفان بهما واختلاف الاسمآء يدل على اختلاف المعانى
فبعدا بهذه الواسطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الاية فى حقهما ۞ وقوله لاينال
الا بالطلب تاكيد ۞ وفى قوله وذلك اى الخفى مثل الطرار والنباش تسامح لانهما ليسا
بخفيين بل اية السرقة خفية فى حقهما ولكن لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لم
يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ ۞ والاولى ان يقال وذلك مثل آية السرقة فى حق
الطرار والنباش كما ذكر هو فى شرح التقويم وغيره فى تصانيفهم ۞ ويجوز ان
يكون ذلك اشارة الى العارض اى العارض الذى صارت الاية خفية يشتبه مثل اسم
الطرار والنباش ولكن فيه بعد ۞ وذكر شمس الائمة بعارض فى الصيغة مكان قول
المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفا فى الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض
وهو ما ذكرنا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ رحمهما الله ۞
وقيل المراد من الصيغة فى كلام المصنف نظم الآية والمراد منها فى كلام شمس الائمة
صيغة الطرار والنباش مثلا ولا اختلاف اذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو الاول
﴿ قوله ﴾ ثم المشكل ۞ فى ثم اشارة الى تباعد رتبة المشكل فى الخفا عن الخفى
لانه فى ادنى درجات الخفا وفوق المشكل ۞ وقوله وهو الداخل فى اشكاله اشارة
الى ماخذه قال شمس الائمة المشكل ماخوذ من قولهم اشكل على كذا اى دخل فى
اشكاله وامثاله وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله فى اشكاله على وجه لايعرف المراد
الا بدليل يتميز به من بين سآئر الاشكال ۞ وقال القاضى الامام هو الذى اشكل على
السامع طريق الوصول الى المعانى لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض فكان خفآؤه فوق
الذى كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلما لا يهتدون الى الفرق
بينهما ﴿ قوله ﴾ وهذا لغموض فى المعنى اى الاشكال انما يقع لغموض فى المعنى ۞
۞ قيل نظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل فى حق الفم والانف
لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه فالاجماع للتعذر فبقى الظاهر مرادا
والفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل

ما اشتبه معناه وخفى مراده
بعارض غير الصيغة لا
ينال الا بالطلب وذلك
ماخوذ من قولهم اختفى
فلان اى استتر فى مصره
بحيلة عارضة من غير
تبديل فى نفسه فصار لا
يدرك الا بالطلب وذلك
مثل النباش والطرار
وهذا فى مقابله الظاهر
ثم المشكل وهو الداخل
فى اشكاله وامثاله مثل
قولهم احرم اى دخل فى
الحرم واشتى اى دخل فى
الشتاء وهذا فوق الاول
لا ينال بالطلب بل بالتامل
بعد الطلب ليتميز عن
اشكاله وهذا لغموض
فى المعنى

امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقنا هما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل
العين خارجا من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر وشبها بالباطن حقيقة وحكما اما
حقيقة فظاهر واما حكما فلان المآء لودخل عين الصائم اواكتحل لا يفسد صومه ولو
خرج دم من قرحة فى عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن
القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر كالباطن لان اتصال المآء الى داخل العين
سبب للعمى وليس فى ايصاله الى داخل الفم والانف حرج فبقى داخلا تحت الوجوب
هذا هومعنى التأمل بعد ۞ الطلب قلت هذا معنى فقهى لطيف الا ان ماذكروه لايصلح
نظيرا للمشكل لان المشكل ماكان فى نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى
التطهر لغة وشرعا معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق
بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفى لا من نظآئر المشكل ۞ وذكر
شمس الائمة الكردرى رحمه الله ان من نظائره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف
شهر ولابد من ان يوجد ليلة القدر فى كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشئ
على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس
فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين
سنة لانها توجد فى كل سنة لا محالة فيؤدى الى ما ذكرنا قلت ومثله قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم من قرأ يس يريد بها وجه الله غفرالله له واعطى من الاجر كانما
قرأ القرآن اثنتين وعشرين مرة وفى رواية من قرأ سورة يس كان كمن قرأ القران
عشر مرات ففيه تفضيل الشئ على نفسه ايضا فبعد التأمل عرف ان معناه فكانما
قرأ القرآن عشر مرات او اثنتين وعشرين مرة بدونها لامعها ۞ ومن نظائره قوله
تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معناه على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف
بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان فى الاذى
العارض وهو الحيض ففى الاذى اللازم اولى ۞ واما نظير الاستعارة البديعة فقوله
تعالى قوارير من فضة فالقوارير لا يكون من الفضة وماكان من الفضة لا يكون قوارير
ولكن للفضة صفة كمال وهى نفاسة جوهره وبياض لونه وصفة نقصان وهى انها
لا تصفو ولا تشف وللقارورة صفة كمال ايضا وهى الصفا والشفيف وصفه نقصان
وهى خساسة الجوهر فعرف بعد التامل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه
انها مخلوقة من فضة وهى مع بياض الفضة فى صفاء القارورة وشفيفها ۞ وقوله عزاسمه
فصب عليهم ربك سوط عذاب فللصب دوام ولا يكون له شدة وللسوط عكسه
فاستعير الصب للدوام والسوط للشدة اى انزل عليهم عذابا شديدا لازما دائما ۞
وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السمآء اى من عندالله وذكر السوط اشارة الى ان ما احل
بهم فى الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعدلهم فى الاخرة كالسوط اذا قيس الى سائر

×

اولاستعارة بديعة وذلك
يسمى غريبا مثل رجل اغترب
عن وطنه فاختلط باشكاله
من الناس فصار خفيا
بمعنى زائد على الاول ثم
المجمل وهو ما ازدحمت
فيه المعانى واشتبه المراد
اشتباها لا يدرك بنفس
العبارة بل بالرجوع الى
الاستفسار ثم الطلب ثم
التامل وذلك مثل قوله
تعالى وحرم الربوا فانه

ما يعذب به ۞ وقوله جل ذكره فاذاقها الله لباس الجوع والخوف فاللباس لا يذاق ولكنه
يشمل الظاهر ولا اثر له فى الباطن والاذاقة اثرها فى الباطن ولا شمول لها فاستعيرت
الاذاقة لما يصل من اثر الضرر الى الباطن واللباس للشمول فكانه قيل فاذاقهم ما غشيهم من
الجوع والخوف اى اثرهما واصل الى بواطنهم مع كونه شاملا لهم ۞ وبيان النظائر الثلاثة
منقول من العلامة شمس الائمة الكردرى رحمه الله ۞ واعلم ان معنى الطلب والتأمل
ان ينظر اولا فى مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل فى استخراج المراد منها كما اذا
نظر فى كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لاثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما
فوجدها بمعنى كيف فى هذا الموقع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر فى قوله تعالى ليلة القدر خير من
الف شهر فوجده دالا على مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثانى ان يكون
خيرا من الف شهر غير متوالية ولاثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجده بالمعنى الثانى لفساد فى المعنى
الاول فظهر المراد وقس عليه الباقى ﴿ قوله ﴾ ثم المجمل اى بعد المشكل المجمل ومعناه
فوقه لانه لما بدأ ببيان ادنى درجات الخفأ اولا كان كل ما بعده اعلى رتبة منه فى الخفأ ما ازدحمت فيه
المعانى اى تدافعت يعنى يدفع كل واحد سواه لانه يشمل معانى كثيرة ۞ وقوله المعانى ليس بشرط
بصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح
كما مر ۞ والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ ۞ والاولى ان يقال المراد من ازدحام
المعانى تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقى كما فى المشترك فى اصل
فى اصل الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه فى المشترك لانه فى المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا
باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا
لان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه
ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد
واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما مر نفى القسم الاخير توارد
المعنى باعتبار الوضع وفى القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم ۞ وقيل
قوله ما ازدحمت فيه المعانى زائد فى التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد
اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار
المجمل ۞ وقال القاضى الامام هو الذى لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان ۞
وقال آخر هو ما لا يمكن العمل به ۞ الا ببيان يقترن به قلت لما حصل المقصود وهو فهم
المعنى لا ضير فى ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه ۞ واعلم ان البيان اللاحق بالمجمل
قد يكون بيانا شافيا ويصير المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف
ويصير المجمل به مأولا كبيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة ولهذا قال عمر
رضى الله تعالى عنه خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا ۞
وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان المجمل بمثل هذا البيان

(يخرج)

لا يدرك بمعانى اللغة بحال
وكذلك الصلوة والزكوة
وهو مأخوذ من الجملة وهو
كرجل اغترب عن وطنه
بوجه انقطع به اثره

يخرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال بخلاف الاول ۞ والى ما ذكرنا اشار القاضى
الامام ابو زيد رحمه الله فى التقويم بقوله ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم بالمفسر او الظاهر
على حسب اقتران البيان به ۞ فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال
لابد فيه من الاستفسار اولا ثم قد يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه فى المشكل وهو الطلب
والتأمل ولهذا قدم نظير المجمل الذى يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربوا
على المجمل الذى لم يحتج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكوة ۞ وبيان ما قلنا
انه يصير مشكلا بعد البيان ان الربوا مع اجماله اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه
والنبى عليه السلام بين الحكم فى الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فبقى الحكم فيما
وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغى ان يكون مجملا فيما سواها الا انه لما احتمل
ان يوقف على ما وراءها بالتأمل فى هذا البيان نسميه مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك
بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا فيه ايضا فصار تقدير الكلام لابد من الرجوع
الى الاستفسار فى كل انواعه ثم الطلب والتأمل فى البعض ۞ قيل معنى الطلب طلب
المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل فى صلاحه للتعدية والاظهر ان المراد هو الطلب والتأمل
فى اللفظ لازالة الخفأ كما فى المشكل ﴿ قوله ﴾ لا يدرك بمعانى اللغة بحال فان مطلق الزيادة
التى يدل عليه لفظ الربوا وكذا الدعاء والنماء اللذان يدل عليهما لفظا الصلوة والزكوة لم
يبقيا مرادين بيقين ونقلت هذه الالفاظ الى معان آخر شرعية اما مع رعاية المعنى اللغوى
او بدونها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما فى الوضع الاول ۞ انقطع به اى بالاغتراب اثره فلا
يوقف عليه الا بعد الاستفسار ۞ وذكر فى نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلدته
ودخل بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل الرجوع الى اهل بلدته حتى
لو شهد لا يحل للقاضى ان يقضى بشهادته ولا للمزكى ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلدته
ليعرف حاله ۞ بان طريق دركه متوهم اى مرجو من جهة المجمل وطريق درك المشكل قائم
اى ثابت بدون بيان يلتحق به بل يعرف بالتأمل فى مواضع اللغة ﴿ قوله ﴾ الا التسليم
استثناء منقطع من لا طريق ۞ قبل الاصابة اى قبل يوم القيامة فان المتشابهات ينكشف
يوم القيامة ۞ وهذا اى ما ذكرنا من تفسير المتشابه وهو الذى لا طريق لدركه اصلا
﴿ قوله ﴾ وعندنا لا حظ للراسخين الا التسليم استثناء متصل من لا حظ اى ليس له
موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم ۞ وعلى بمعنى مع ۞ وهذا بيان حكم
المتشابه ۞ وان الوقف معطوف على قوله لا حظ ۞ واختلفوا فى ان الراسخ فى العلم
هل يعلم تأويل المتشابه فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم الى انه
انه لا حظ لاحد فى ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقية المراد
عنده وهو مذهب عامة متقدمى اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو
مختار المصنف واليه اشار بقوله وعندنا ۞ وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب

والمشكل يقابل النص
والمجمل يقابل المفسر
فاذا صار المراد مشتبهاً
على وجه لا طريق
لدركه حتى سقط طلبه
ووجب اعتقاد الحقية
فيه سمى متشابها بخلاف
المجمل فان طريق دركه
متوهم وطريق درك
المشكل قائم فاما المتشابه
فلا طريق لدركه الا
التسليم فيقتضى اعتقاد
الحقية قبل الاصابة

لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تأويله فيتغير الكلام ❊ وذهب اكثر المتأخرين الى
ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون فى العلم لا على ماقبله
والواو فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة ❊ قالوا لو لم يكن للراسخ
حظ فى العلم بالمتشابه الا ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال
لانهم يقولون ذلك ايضا ❊ قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون
كل آية ولم نرهم وقفوا عن شئ من القرآن وقالوا هذا متشابه لايعلمه الا الله بل فسروا
الكل ❊ وقال ابن عباس رضى الله عنهما اعلم كل القرآن الا اربعة الغسلين والحنان
والرقيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك ❊ وروى عنه انه كان يقول الراسخون فى العلم
يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة فى
اوائل السور ❊ ويدل على ما ذكرنا ما قال مجاهد وابن جريج والراسخون فى العلم يعلمون
تأويله ويقولون آمنا به ❊ وقال القتبى لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا لينفع به
عباده ويدل على معنى اراده فلو كان المتشابه لايعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم
منه الخطاب بما لايفهم ولم يبق فيه فائدة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم يكن يعرف المتشابه واذا جاز ان يعرفه مع قوله ومايعلم تأويله الا الله جاز
ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ❊ واما العامة فقالوا
الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنفى ثم خصص اسم الله بالاستثناء
فيقتضى انه مما لايشاركه فى علمه سواه فلا يجوز العطف على قوله الا الله كما على
لا اله الا الله فقوله والراسخون يكون ثناء مبتداء من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم
بان الكل من عنده لاعطفا على اسم الله عزوجل كذا ذكر فى بعض نسخ اصول الفقه ❊
والدليل عليه قرأة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا عند الله وقرأة ابى وابن
عباس فى رواية طاوس عنه ويقول الراسخون ❊ ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء
التأويل كما ذم على اتباعه له ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح
الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لاتزغ قلوبنا اى لاتجعلنا كالذين
فى قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه مأولين اوغير ماولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله
لازم ❊ وروى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه
الآية قال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر
بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع ❊ وروى عنها ايضا ان النبى
عليه السلام لم يفسر من القرآن الآيات علمهن جبريل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع
فقد تكلف فيه ما لم يتكلفه الرسول عليه السلام ❊ ثم قيل لا اختلاف فى هذه المسئلة
فى الحقيقة لان من قال بان الراسخ يعلم تاويله اراد به يعلمه ظاهرا لا حقيقة ومن قال
انه لايعلمه اراد انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى العليم سبحانه وتعالى ❊ وقيل كل

وهذا معنى قوله واخر
متشابهات وعندنا ان
لاحظ للراسخين فى العلم
من المتشابه الا التسليم على
اعتقاد حقية المراد عند
الله تعالى وان الوقف
على قوله وما يعلم تاويله
الا الله واجب

متشابه يمكن رده الى محكم بان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله فنسيهم فهذا
متشابه يمكن رده الى قوله تعالى لايضل ربى ولا ينسى الذى هو محكم لايحتمل التأويل
فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لايمكن رده الى
محكم فالراسخ لايعلم تأويله كقوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها
عند ربى ❊ ثم الراسخ فى العلم هو الثابت المستقيم الذى لايتهيؤ استزلاله وتشكيكه ❊ وقيل
هو الذى حقق العلم لبسط الفروع بالاجتهاد حتى رسخ فى قلبه ❊ وقيل هو الذى
حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل ❊ وعن النبى صلى الله عليه وسلم الراسخ من برت يمينه
وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه ❊ قوله ❊ واهل الايمان جواب عما
يقال الخطاب المنزل اما للتعريف اوللتكليف ولابد فيهما من علم المخاطب ليمكنه العمل به
اويحصل له المعرفة به فاذا انسد باب العلم به اصلا خلا عن الحكمة لان من خاطب عبده
بشئ لايفهمه لايعد من الحكمة ولم يكن اذ ذاك فرق بينه وبين اصوات الطيور فبين الحكمة
بقوله واهل الايمان على طبقتين اى منزلتين فى العلم ❊ منهم من يطالب اى يؤمر ❊ بالامعان
اى المبالغة ❊ فى السير اى فى الطلب من امعن الفرس اذا تباعد فى عدوه ❊ لكونه مبتلى
بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لايصح تكليف من لم يعلم شيئا
اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لمثله ❊ ومنهم من يطالب بالوقف اى بالوقوف
عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللازم وان كان متعديا يقال على رأس هذه الاية
وقف اى وقوف اومعناه وقف النفس عن الطلب اى حبسها ❊ فانزل المتشابه تحقيقا
للابتلاء اى فى حقه او تتميما للابتلاء فى حق الكل ❊ وهذا هو المعنى فى الابتلاء بانزال
المجمل والمشكل والخفى فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب
بالجهد فى الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شئ حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا
وبعضها خفيا ليتوسل بالجلى الى معرفة الخفى بالاجتهاد واتعاب النفس واعمال الفكر
فيتبين الجد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر
علومهم فيظهر فضيلة الراسخين فى العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولولا
ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولايزال
الناس بخير ماتفاوتوا فاذا استووا هلكوا وقال الله تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات
ليبلوكم فيما اتيكم ❊ ووجه اخر انه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على
كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرق على الاعضاء بحسب مايليق بكل عضو اقداما
وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاه بانزال الخفى والمشكل والمتشابه ليتعب بالتفكر فيما
سوى المتشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلى ويمتنع عن التفكر فى المتشابه معتقدا
حقيته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات سائر الاعضاء بالاقدام والامتناع ❊ وذكر فى عين
المعانى الحكمة فى انزال المتشابه ابتلاء العقل لان فى تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وله من

واهل الايمان على
طبقتين فى العلم منهم من
يطالب بالامعان فى السير
لكونه مبتلى بضرب
من الجهل ومنهم من
يطالب بالوقف لكونه
مكرما بضرب من العلم
فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء

تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل العقل الذى هواشرف الخلائق لاستمر العالم فى ابهة العلم على المرودة ❊ وما استأنس الى التذلل لعزالعبودة ❊ والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيما افهم منه اشكالا ❊ ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاده انقيادا ❊ فلا يحرم باستغنائه برأيه هداية منه وارشادا ❊ فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلا ماواعترافا بقصورها والتزاما ﴿ قوله ﴾ وهذا اعظم الوجهين بلوى اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان فى الطلب لان العقل جبل على صفة يتأمل فى غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حمله على تحصيل مايميل اليه كما ان الابتلاء بالترك فى سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزل كما اشار اليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة الثقلين ولهذا اختص به الراسخون فى العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل ❊ واعمها نفعا اى فى الدنيا بالامن من الوقوع فى الزيغ والزلل بسبب الاتباع ❊ وجدوى اى فى الآخرة بكثرة الثواب لانه لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر ❊ وبلوى وجدوى كلاهما بلا تنوين كدعوى ثم الخلف مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعا عدلوا عنها واشتغلوا بتأويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهوا بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم بالمتشابهات فى اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم ﴿ قوله ﴾ ومثاله المقطعات اى مثال المتشابه ❊ الحروف المقطعة ❊ اى الحروف التى يجب ان يقطع فى التكلم كل حرف منها عن الباقى بان يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كان اسماء حقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا ❊ ثم قيل هى من المتشابهات التى لم يطلع الله عليه الخلائق الا من شاء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التأويل ❊ وقيل هى من السن الملائكة التى تفهم بعضهم من بعض والسن الطيور والدواب فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلعنا الله تعالى ويعرفه الرسول بتعليم الملائكة اياه ❊ وقيل انها ليست من المتشابه بل هى من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التأويل فيقبل كل تأويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل والشرع ولا يقبل تأويلات الباطنية التى خرجت عن الوجوه التى يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لانها ترك للقرآن لا تأويل كذا فى شرح التأويلات ❊ والدليل على انها ليست من المتشابهات تأويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من الباقين ولم ينقل عن احد منهم تأويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس رحمه الله حين سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى الاستواء غير مجهول والكيف

وهذا اعظم الوجهين بلوى واعمهما نفعاً وجدوى وهذا يقابل المحكم ومثاله المقطعات فى اوائل السور ومثاله اثبات رؤية الله تعالى بالابصار حقا فى الآخرة بنص القران بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لانه موجود بصفة الكمال ان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال والمؤمن لاكرامه بذلك اهل

(منه)

منه غير معقول والايمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة ❊ ولما كان القول الاول قول الاكثر اختاره المصنف ❊ ثم قال ومثاله اثبات رؤية الله تعالى ولم يقل وكذلك اثبات رؤية الله كما قال وكذلك اثبات الوجه واليد فرقا بين ماهو مختلف فى كونه متشابها وبين ماهو متشابه بالاتفاق اوفرقا بين ماتشابه لفظه وبين ماتشابه معناه ❊ قوله اثبات رؤية الله اى اثبات كيفيتها لان نفس الرؤية ليست بمتشابهة كذا قيل ❊ والمراد من الاثبات اثباتها فى الاعتقاد لا فى نفس الامر اذ لا يمكن ذلك لانه يؤدى الى الحدوث بل هى فى نفس الامر ثابتة ❊ وقوله لانه موجود بصفة الكمال اشارة الى علة جواز الرؤية فانها الوجود عندنا على ماعرف ❊ وقوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان فى الشاهد عدم رؤية ماعرف موجودا امارة العجز والنقصان لان من يستتر عن الناس انما يستتر لعيب به ونقصان حل فيه اولعجزه عن مقاومة الناس فى ايذائهم اياه والله تعالى غالب على كل شئ وهو اجل من كل جليل منزه عن النقائص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيجوز ان يكون مرئيا لانه من صفات الكمال ❊ وقوله والمؤمن لاكرامه بذلك اهل اى المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشئ قد يمتنع لعدم الاهل وان كان فى نفسه ممكنا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كما هو اهل لغيرها من الكرامات التى لم تخطر على قلب بشر وقد وردبها السمع فيجب القول بثبوتها ❊ واعلم ان اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطائفة منهم انكروا ان يرى ويرى فقوله ان يكون مرئيا لنفسه رد لقول هذه الطائفة واشارة الى الالزام على الاكثر لانه تعالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة فى نفس الامر لانه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل الا ترى انه جل جلاله لا يوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يجوز ان يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة ﴿ قوله ﴾ لكن اثبات الجهة ممتنع لان من شرط الرؤية فى الشاهد ان يكون المرئى فى جهة من الرائى وان يكون مقابلا له ومحاذيا ويكون بينهما مسافة مقدرة لا فى غاية القرب ولا فى غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار اثبات الرؤية بوصفه اى بكيفيته متشابها اى بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك الى الله تعالى ولا نشتغل بالتأويل ❊ ومن جوز التأويل من المحققين المتاخرين قال لا نسلم ان ما ذكروا من القرائن اللازمة بل هى من الاوصاف الاتفاقية وذلك لان المرئى فى الشاهد ذوجهة يتحقق فى حقه المقابلة فيرى كذلك فاما الله تعالى فمنزه عن الجهة والمقابلة والمسافة فيرى كما هو ايضا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو ❊ والدليل عليه ان الله تعالى يرانا قال تعالى الم يعلم بان الله يرى وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعالى ايانا من غير مقابلة ولا جهة فعلم انها ليست من القرائن اللازمة للرؤية لان ماكان من القرائن اللازمة الذاتية لا تتبدل بين الشاهد والغائب بل هى

لكن اثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه متشابها فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية فيه

من الاوصاف الاتفاقية ككون الثانى فى الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الاوصاف فى الغائب بالاتفاق لكون هذه الاوصاف اتفاقية فعلى هذا لم يبق التشابه فى الوصف ايضا لزواله بالتأويل والله الهادى ﴿ قوله ﴾ وكذلك اى وكاثبات الرؤية اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا فبقوله عندنا احترز عن قول من قال لا يوصف الله تعالى سبحانه بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضاء او الذات ونحوهما ومن اليد القدرة او النعمة ونحوها فقال الشيخ بل الله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تنزيهه جل جلاله عن الصورة والجارحة لان الوجه واليد من صفات الكمال فى الشاهد لان من لا وجه له اولا يدله يعدنا قصا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال فيوصف بهما ايضا الا ان اثبات الصورة والجارحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية فتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقية من غير اشتغال بالتاويل ۞ واعلم ان فى امثال ما ذكرنا يتبع اللفظ الذى ورد به النص من الكتاب والسنة فلايشتق منه الاسم ولايقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمة او العناية ولا يبدل بلفظ اخر لا بالعربية ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين بالباصرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية ايضا چشم خداى وروى خداى وهمت دست خداى وغير ذلك ﴿ قوله ﴾ وان يجوز ابطال الاصل اى لا يجوز الحكم بان القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف اى الكيفية لما فيه من ابطال المتبوع بالتبع والاصل بالفرع وذلك كمن رأى شخصا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك الشخص فى الجانب الآخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز انكارها بالعجز عن درك اوصافها والجهل بطريق ثبوتها ۞ فانهم ردوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردوا اصل الرؤية والوجه واليد لجهلهم بالصفات اللام فى الصفات بدل المضاف اليه اى بكيفياتها ۞ ويجوز ان يكون معناه ردوا الاصول اى الصفات جمع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحيوة وغيرها لجهلهم بالصفات اى بكيفية ثبوتها بان اشتبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لاشريك له والصفات لو ثبتت لكانت غير الذات لامحالة لان الصفة اذا لم تكن هى الذات فهى غير الذات لامحالة كزيد لما لم يكن عمروا كان غير عمرو لامحالة والقول باثبات الاشياء المتغايرة فى الازل مناف للتوحيد ولم يعلموا انهم ابطلوا توحيدهم بتوحيدهم ۞ ويدل على هذا الوجه قوله فصاروا معطلة اى فرقة معطلة اى قائلة بخلو الذات عن الصفات ۞ والتعطيل فى الاصل نزع الحلى من امرأة مأخوذ من عطلت المرأة عطلا اذا خلا جيدها من القلائد الا انه يستعمل فى التخلية عن الصفات لانها بمنزلة الزينة ولهذا يقال حليته كذا اى هيئته التى هى صفته لان تزينه بها ۞ ويجوز ان يكون مأخوذا من العطلة اى عطلوا

وكذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه وان يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة

النصوص وتركوها بلا عمل فصاروا معطلة لها ﴿ قوله ﴾ وتفسير القسم الثالث اى بالنسبة الى اصل التقسيم ۞ وفى بعض النسخ الرابع اى بالنسبة الى القسم المقابل ۞ الحقيقة كل لفظ اريد به ماوضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل فى التعريف مستبعد واعتذرنا عنه ۞ وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لاالمعانى وكذا المجاز اذا لمراد من كلمة مافى تعريفه اللفظ ايضا ۞ واعلم بان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب فى انقسامها هذا هو ان الحقيقة لابد لها من وضع والوضع لابد له من واضع فمتى تعين نسب اليه الحقيقة فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل فى الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة فى العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع اوخاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التى تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة ۞ ولايستراب فى انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل فى الناطق مجاز لغوى والصلوة المستعملة فى الدعاء مجاز شرعى وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة فى كل ما يدب مجاز عرفى وان كانت حقيقة لغوية ۞ واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها فى التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة ۞ ولابد فى تعريف المجاز من قيد وهو ان يقال لعلاقة مخصوصة بين المحلين اونحوه كما ذكر صاحب المختصر لاتصال بينهما معنى اوذاتا والاينتقض بما اذا استعمل لفظ السماء فى الارض فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا فى غير ماوضع له بل هو وضع جديد ۞ ولايقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا القيد الذى شرطت غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته فى اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذليس هو مستعملا فى غير ماوضع له ۞ وخروج التجوز بزيادة الكاف فى مثل قوله تعالى ليس كمثله شئ عنه لعدم استعمالها فى شئ اصلا وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين فى غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هى حقيقة لا يكون مجازا ۞ لانا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة فى مطلق كل دابة فاستعماله فى الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له فى غير ما وضع له وعن الثانى بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لا فيما وضعت له اولا ۞ وعن الثالث بانهما وان كانا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما فى غير ما وضعتا له اولا فى اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر ۞ واختار بعض الاصوليين فى تعريفهما الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له فى اصل الاصطلاح الذى وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية ۞ والمجاز ما افيد به غير مااصطلح عليه فى اصل تلك المواضعة التى وقع

وتفسير القسم الثالث ان الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له ماخوذ من حق الشى يحق حقا فهو حق وحاق وحقيق

والمجاز اسم لما اريد به
غير ما وضع له مفعل
من جاز يجوز بمعنى فاعل
اى متعد عن اصله

التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وقد دخل فيه المجاز اللغوى والشرعى والعرفى ايضا ✲ ولكن لقائل ان يقول هذا التعريف يقتضى خروج الاستعارة عنه وكذا التعريف المذكور فى الكتاب لانا اذا قلنا على وجه الاستعارة هذا اسد قدرنا صيرورته فى نفسه اسدا لبلوغه فى الشجاعة التى هى خاصة الاسد الى الغاية القصوى ثم اطلقنا عليه اسم الاسد فلا يكون هذا استعمالا للفظ فى غير موضوعه ✲ ويجاب عنه ان تعظيمه بتقدير حصول قوة له مثل قوة الاسد لايوجب تحقيق ذلك والتعريف للحقائق فيكون استعمال لفظ الاسد فيه استعمالاله فى غير موضوعه حقيقة ✲ وذكر صاحب المفتاح فيه ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما هى موضوعة له من غير تأويل فى الوضع كاستعمال الاسد فى الهيكل المخصوص فلفظ الاسد موضوع له بالتحقيق ولاتأويل فيه ✲ قال وانما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة فى الاستعارة تعد الكلمة مستعملة فيما هى موضوعة له على اصح القولين ولانسميها حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعا للمستعار له على ضرب من التأويل ✲ قال والمجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ما هى موضوعة له بالتحقيق استعمالا فى الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها فى ذلك النوع ✲ قال وقولى بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التى هى من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيما هى موضوعة له ✲ وقولى مع قرينة مانعة الى آخره احتراز عن الكناية فان الكناية تستعمل وتراد بها المكنى فيقع مستعملة فى غير ماهى موضوعة له مع انا لانسميها مجازا لعرابها عن هذا القيد ✲ واعلم ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث لقرب الفاعل من الفعل الذى هو الاصل فى لحوق تاء التأنيث به واذا كان بمعنى المفعول غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت بقتيل بنى فلان وقتيلتهم رفعا للالتباس وان كان جاريا على موصوف لايلحقه التاء تقول رجل قتيل وامراة جريح ✲ ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشئ يحق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف ✲ واما بمعنى مفعول من حققت الشئ احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى ✲ والتاء للتأنيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة والاكيلة اذا كانت بالمعنى الثانى لان النقل ثان كما ان التأنيث ثان ✲ وقال صاحب المفتاح هى عندى للتأنيث فى الوجهين بتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجراة على الموصوف ✲ والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى لان الكلمة اذا استعملت فى غير موضوعها فقد تعدت موضعها وهو المراد من قوله متعد عن اصله اى عن موضعه الاصلى ولهذا قيل انه حقيقة عرفية فى معناه مجاز لغوى لان بناء المفعل للموضع او للمصدر حقيقة لاللفاعل فاطلاقه على اللفظ المنتقل لايكون الامجازا ✲ ولان حقيقة معنى العبور والتعدى انما تحصل فى انتقال الجسم من حيز الى حيز فاما فى الالفاظ فلا تثبت ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه ✲ وكذا لفظ الحقيقة فى مفهومه مجاز لغوى حقيقة

(عرفية)

ولاينال الحقيقة الابالسماع
ولا تسقط عن المسمى ابدا
والمجاز ينال بالتامل فى طريقه
ليعتبر به ويحتذى بمثاله

عرفية ايضا لما ذكرنا انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة فى الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ فى موضوعه الاصلى اذ استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع فى المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل ✲ وذكر الغزالى فى المستصفى ان لفظة الحقيقة مشتركة قد يراد بها ذات الشئ وحده ولكن اذا استعملت فى الالفاظ اريد بها مااستعمل فى موضوعه فهذا يدل على ان لفظ الحقيقة فى مفهومه حقيقة لغوية ايضا ✲ وهو الاصح لان الحقيقة اسم لمتأنيث لغة واللفظ المستعمل فى موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لابالمجاز ✲ واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولامجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما فى موضوعه او فى غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غنى عن البيان ✲ والى ماذكرنا اشارة فى قوله اريد به ماوضع له واريد به غير ماوضع له ✲ ﴿ قوله ﴾ ولاينال الحقيقة الا بالسماع اى لايوجد ولايعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجاز فانه توقف عليه بالتأمل فى طريقه ✲ او معناه لايمكن ان يستعمل اللفظ فى موضوعه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ فى غير موضوعه من غير سماع انهم استعملوه فيه ✲ وحاصله ان استعمال اللفظ فى مفهومه الحقيقى لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات الالفاظ لما لم تكن ذاتية اذ لو كان ذاتية لما اختلف باختلاف الاماكن والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان اللزوم لابد فيها من الوضع ولابد فيه من السماع فاما استعمال اللفظ فى معناه المجازى فلا يفتقر فى كل فرد الى السماع وان كان يفتقر فى معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب والخاص على العام وعكسها وهو المراد من قوله والمجاز ينال بالتأمل فى طريقه وهو مذهب الجمهور ✲ وذهبت طائفة الى اشتراط السماع فى كل فرد من المجاز محتجين بان السماع لولم يشترط لجاز اطلاق النخلة على طويل غير انسان كنارة مثلا لوجود العلاقة المعتبرة التى هى كافية فى جواز الاطلاق عندكم وهى المشابهة الصورية ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسهما للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممتنع ✲ ولانه لوجاز اطلاق الاسم على الشئ للعلاقة من غير السمع كاطلاق النخلة على المنارة مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على الانسان للطول وهو موجود فى المنارة لكان هذا قياسا فى اللغة وهو باطل والاكان اختراعا من المطلق وح لايكون من لغة العرب وكلامنا فيه ✲ واحتج الجمهور بانا نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محلى الحقيقة والمجاز العلاقة المعتبرة يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه ولو كان السماع شرطا لتوقفوا فى الاطلاق على النقل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط ✲ وبان الكل اتفقوا على

ان استعمال اللفظ فى مفهومه المجازى مفتقر الى النظر فى العلاقة المعتبرة ومايكون نقليا لايكون كذلك اذ يكفى فى استعمال اللفظ فيه كونه منقولا عن اهل اللغة كما فى جميع المستعملات فانا اذا رأيناهم استعملوا لفظا بازآء معنى تابعناهم فى اطلاقه عليه من غير نظر الى شئ اخر ❊ والجواب عما ذكروا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما يكفى للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة ولم يكن ثمه مانع وفى الصورتين الاولين العلاقة ليست بمعتبرة لان مجرد الطول ليس بمعتبر اذهو معنى عام ولم يطلق على الانسان لمجرد الطول بل له ولغيره من الاوصاف وكذا لاملازمة بين الشبكة والصيد اذالصيد قد يحصل بدون الشبكة والشبكة قد لايحصل بها الصيد وفى الصورة الاخيرة المانع موجود لانهما من المتقابلات وفى مثله لايعتبر المجاورة ❊ واما قولهم لوجاز لكان قياسا اواختراعا فلا نسلم انه لولم يكن قياسا لكان اختراعا لانه انما يكون كذلك لولم يكن معلوما من مجارى كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس كذلك لانا قد استقرينا كلامهم فعلمنا ان العلاقة مصححة للاطلاق كما فى رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة والازم مما ذكرتم كون رفع الفاعل فيما لايسمع عنهم قياسا اواختراعا وانتم لايقولون به ❊ وقوله ولايسقط عن المسمى ابدا من احدى العلامات الذى يميز بها الحقيقة عن المجاز ❊ ومعناه ان الحقيقة لاينفى عن مسماها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه فى نفس الامر ولهذا لما لم يصح ان ينفى لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص وصح ان ينفى عن الانسان الشجاع علمنا انه حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى وقيل التعريف بهذه العلامة غير مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف النفى وامتناعه على كون اللفظ مجازا او حقيقة فان من تردد فى كون اللفظ حقيقة او مجازا انما يصح منه النفى او علم كونه مجازا ويمتنع منه او علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازا على صحة النفى وامتناعه لزم الدور ❊ ولو قيل المراد من صحة النفى وعدم صحته وجدانه فى مجارى استعمالاتهم وعدم وجدانه فيها ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز فعدم الوجدان لا يصلح علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الذى هو المطلوب فالاولى ان يجعل امتناع النفى فى الحقيقة وصحته فى المجاز من الخواص لا من العلامات ❊ بل المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة فهو حقيقة وان لم يتبادر اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخر لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة ﴿ قوله ﴾ ومثال المجاز الى اخره يعنى كما ان النص لا يعرف الا بالتوقيف ولكن يمكن ان توقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقة وهو التأمل فى النص واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك فى الفرع يعدى الحكم اليه فكذلك الحقيقة لا يمكن ان يثبت فى محل الا بالسماع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت

ومثال المجاز من الحقيقة
مثال القياس من النص

فى محل بالتأمل فى طريقه من غير سماع وهو التأمل فى محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فاذا وجد فى محل اخر يجوز ان يستعار اللفظ له فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر فى القياس المعانى الشرعية وفى المجاز المعانى اللغوية ﴿ قوله ﴾ واما الصريح فما ظهر المراد منه ظهورا بينا اى انكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر ❊ وقيل لا بد فيه من قيد وهوان يقال بالاستعمال او بالعرف ونحوهما ليتميز عن المفسر والنص اذ الفرق بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس الا بكثرة الاستعمال فى الصريح وعدمه فى المفسر والنص اليه اشير فى الميزان الا ان الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا القسم فى بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه الا الحقايق العرفية ❊ وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام انكشاف المعنى قد يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقايق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور بينا اى تاما وليس هو فى الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا توصف الاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها ❊ ويؤيده ما ذكره السيد الامام ابو القاسم رحمه الله ان الصريح هو الذى يعرف مراده معرفة جلية وما ذكر الشيخان القاضى ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله ان الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة او مجازا ❊ قلت هذا كلام حسن اذلا استبعاد فى تسمية النص او المفسر صريحا وقد رأيت فى كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك فى النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال فتبين ان ما ذكرنا اولا اصح ❊ ثم لما استوى فى الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ فى ايراد النظائر بين ما هو مجاز لغوى وبين ما هو حقيقة لغوية فقوله انت حر وانت طالق ونكحت من قبيل الاول وقوله بعت من قبيل الثانى ❊ وقوله وهذا اللفظ اى الصريح ❊ موضوع لهذا المعنى اى لما ظهر المراد منه ظهورا بينا اشارة الى انه من الاسماء المقررة وهى التى قررت على موضوعها اللغوى فى العرف او الشرع كالبيع والشراء لا من الاسمآء المغيرة وهى التى غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكوة ❊ وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة اذا خلص وانكشف ❊ وتصريح الخمران يذهب عنه الزبد ❊ وصرح فلان بما فى نفسه اى اظهره ﴿ قوله ﴾ والصريح الخالص من كل شئ ❊ كلمة من متعلقة بالصريح اى الصريح من كل شئ خالصه قيل فى الصحاح وكل خالص صريح ❊ ويجوز ان تكون متعلقة بالخالص اى الذى خلص من كل شئ وهو الصريح وكلاهما واحد فلما خلص هذا اللفظ عن محتملاته بمنزلة المفسر سمى صريحا ﴿ قوله ﴾ وهو

واما الصريح فما ظهر
المراد به ظهورا بينا
زائدا ومنه سمى القصر
صرحا لارتفاعه عن
سائر الابنية والصريح
الخالص من كل شئ وذلك
مثل قوله انت طالق
والكناية خلاف الصريح

ما استتر المراد به اى خلاف الصريح لفظ استتر المعنى الذى اريد به ۞ وانما فسر خلاف الصريح به لان خلاف الشئ قد يكون نقيضه وقد يكون ضده فان كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو مالم يظهر المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكناية وكذا يتناول النص والمفسر والخفى والمشكل وغيرها ان قدر قيدا لاستعمال وقيل هو ما لم يظهر المراد به بالاستعمال ظهورا بيناً وفساده ظاهر ۞ وان كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتارا تاما ولا يوجد ذلك الا فى المجمل فلا يكون التعريف جامعا ولا مانعا فالشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لا نقيضه اذ هو اولى بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجوديا والثانى عدميا وبين ايضا بترك قوله استتارا تاما ان قوله ظهورا بينا فى تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه ۞ ثم لابد من القيد المذكور ايضا عند من قال باشتراطه فى الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال اى يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستتار فانه مقصود عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة ۞ وعند من لم يقل باشتراطه فى الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما وعليه يدل كلام القاضى الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمى المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها ۞ الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد ۞ ثم اذا تاملت علمت ان المراد من الاستعمال وهو التلفظ بكلام لافادة معنى فى مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال اذ الاستعمال فى الحقيقة والمجاز غير الاستعمال فى الصريح اذ هو فيه متقيد بالكثرة وفى الحقيقة متقيد بالموضوع وفى المجاز بغير الموضوع وهو فى الكناية غيره فى الصريح اذ هو فيها متقيد بقصد الاستتار فلا بدح من قدر مشترك اى معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك الا مطلق الاستعمال فافهم ۞ وقال صاحب المفتاح فى تعريف الكناية هى ترك التصريح بذكر الشئ الى ذكر مايلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافى ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع فى قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافى ذلك فلا يصح فى نحو قولك فى الحمام أسدا ان تريد معنى الاسد من غير تأويل ۞ والثانى ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ۞ وذكر غيره فى الفرق بينهما انه لابد فى المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفى

و هو ما استتر المراد به
مثل هاء المغايبة وسائر
الفاظ الضمير

الكناية لاحاجة اليه فان العرب تكنى عن الحبشى بابى البيضاء وعن الضرير بابى العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد ۞ مثل هاء المغايبة وسائر الفاظ الضمير مثل انا وانت وغيرها لانها لما لم تميز بين اسم واسم الا بدلالة اخرى لم تكن صريحة ولما احتملت التمييز بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر من حيث ان الفاظ الكناية مما لايفهم معناها الا بدلالة اخرى والصريح اسم لما فهم معناه منه بنفسه ۞ ولايلزم على قول من زاد قيد الاستعمال فى التعريف ان هذه الالفاظ كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا يكون داخلة فى التعريف ۞ لانه يقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لايصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابى فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة لايكون حقيقة قبل الاستعمال لايكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال ايضا فيكون داخلة فى التعريف ﴿ قوله ﴾ اخذت اى الكناية من قولهم كنوت وكنيت وقع على مذهب الكوفيين فان المصدر مأخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين فالمصدر هو الاصل والفعل مشتق منه ۞ ثم ان كانت لام الكلمة ياء وهو المشهور فهى فى الكناية اصلية كما فى النهاية والسقاية ۞ وان كانت واوا وهو لغة فيها غير مشهورة ولهذا استشهد لها دون الياء فهى منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها فى جبيت الخراج جباوة والاصل جباية ۞ والكناية لغة ان يتكلم بشئ وتريد به غيره فهى من الاسماء المقررة ۞ والقذور المراة التى يجتنب الاقذار والريب ۞ واعرب بمجته اى افصح بها من غير تقية من احد ۞ والمصارحة المجاهرة ۞ يعنى انى ربما اذكر غيرها واريدها خوفا من عشرتها واخفاء لحبى اياها وربما غلبنى سكر المحبة فافصح بها من غير تقية من احد واذكرها صريحا ۞ وهذه جملة اى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ۞ يأتى تفسيرها اى تمام تفسيرها ﴿ قوله ﴾ وتفسير القسم الرابع اى باعتبار اصل التقسيم اوالخامس باعتبار المقابل ۞ ان الاستدلال بعبارة النص اى بعينه ولهذا قال القاضى الامام الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر ابو اليسر ايضا فيكون هذه الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص كما فى قولك جميع القوم وكل الدراهم ونفس الشئ ۞ والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا ۞ والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اى فسرتها وكذا عبرتها ۞ وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعانى عبارات لانها تفسر ما فى الضمير الذى هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تكلم عما فى الضمير ۞ واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا اومفسرا اونصا حقيقة اومجازا خاصا كان اوعاما اعتبارا منهم للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص

اخذت من قولهم
كنيت وكنوت و منه
قول الشاعر وانى
لاكنو عن قذور بغيرها
واعرب احيانا بها
فاصارح وهذه جملة
ياتى تفسيرها فى باب
بيان الحكم وتفسير القسم
الرابع ان الاستدلال
بعبارة النص

فى هذا الفصل دون ماتقدم تفسيره حتى كان التمسك فى اثبات الحكم بظاهر اومفسر
اوخاص اوعام اوصريح او كناية استدلالا لا بعبارة النص لاغير ۞ هوالعمل بظاهر
ماسيق الكلام له المراد من العمل عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لاالعمل بالجوارح كما اذا قيل
الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولاتقربوا الزنا فهذا
وامثاله هوالعمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته ۞ واعلم ان دلالة الكلام على المعنى
باعتبار النظم على ثلاث مراتب ۞ احديها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هوالمقصود
الاصلى منه كالعدد فى قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ۞
والثانية ان يدل على معنى ولايكون مقصودا اصليا فيه كاباحة النكاح من هذه الاية ۞
والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من
قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول مسوق ليس الا والقسم
الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به
لافادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ماهو المقصود الاصلى
اذلايتاتى له ذلك الا به يوضح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير
مقصودا اصليا فى السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لايصلح لذلك اصلا ۞
واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا
سواكان مقصودا اصليا اولم يكن وفيما سبق فى بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا
ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل القسم المتوسط ههنا فى السوق
ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد فى اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم اوفى
اباحة البيع بقوله عز اسمه واحل الله البيع كان استدلالا بعبارة النص لاباشارته ۞ ويؤيد
ماذكرنا ماقال صدر الاسلام فى اصوله الحكم الثابت بعين النص اى بعبارته ماأثبته النص
بنفسه وسياقه كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فعين النص يوجب اباحة البيع وحرمة
الربوا والتفرقة ۞ فسوى بين ماهو مقصود اصلى وهو الفرق وبين ماليس كذلك وهو
حل البيع وحرمة الربوا فجعلهما ثابتين بعبارة النص لاباشارته ﴿ قوله ﴾ والاستدلال باشارته
الاشارة الايماء فكان السامع غفل عن المعنى المضمون فى النص لاقباله الى مادل عليه ظاهر
الكلام فالنص يشير اليه ۞ وقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى وقوله ولاسيق
له النص تعرض لجانب اللفظ ۞ والضمير فى لكنه وله راجع الى ما ۞ وليس بظاهر من
كل وجه لانه لما لم يسق له الكلام لابد من ان يكون فيه نوع غموض فيحتاج الى ضرب
تأمل ولهذا لايقف عليه كل احد قال القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله الاشارة
من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح او المشكل من الواضح ۞ ثم ان كان ذلك
الغموض بحيث يزول بأدنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكره
يقال هذه اشارة غامضة ۞ وقوله ليس بظاهر من كل وجه ليس من تمام التعريف

هو العمل بظاهر ماسيق الكلام له والاستدلال باشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه اشارة

(بل هو)

بل هو ابتدا كلام والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فسميناه
اشارة بالفاء ۞ وقوله كرجل الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود فى ضمن ماهو
المقصود بما ادرك بالبصر غير مقصود فى ضمن ماهو المقصود والغرض منه التنبيه على
كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراك ماليس بمقصود بالنظر مع
ادراك ماهوا لمقصود به من كمال قوة الابصار ۞ واللحظ النظر بمؤخر العين ۞ ويدرك
غيره باشارة لحظاته اى بلحظاته وكانها تشير الناظر الى غير ما اقبل عليه ليدركه ۞ الضمير
فى نظيره راجع الى مافى قوله ماثبت بنظمه لغة ۞ على سبيل الترجمة بفتح الجيم اى التفسير
ومنه الترجمان بفتح التأوالجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير ۞ لما سبق وهو قوله تعالى
ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل لا لما قبله وهو قوله فلله وللرسول لان
قوله تعالى للفقراء يدل مماذكرنا بتكرير العامل لامن قوله فلله وللرسول والمعطوف عليه
لانه تعالى هوالغنى على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف
وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عز اسمه وينصرون الله ورسوله اليه اشير فى
الكشاف ۞ وقيل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمر وكذا
فى التيسير فعلى هذا لايكون ترجمة لما سبق بل يكون بيانا لمصرف اخر ۞ وعلى التفسيرين
السوق لبيان مصارف الخمس ۞ واسم الفقراء اى وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة
الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليه لانه
تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله جل ذكره اخرجوا من
ديارهم واموالهم والفقر على الحقيقة بزوال الملك لابعد اليد عن المال لان ضده الغنى
وهو ملك المال لاقرب اليد من المال الاترى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن
المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة ولو اصاب مالا عظيما
لعدم الملك حقيقة فلهذا قلنا ان استيلاهم بشرط الاحراز سبب للملك اذلو لم يكن كذلك
لسماهم ابنا السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه ۞ وهذه من الاشارات
الظاهرة التى يعرف بادنى تأمل الا ان الشافعى رحمه الله لم يعمل بها وقال انما سماهم
فقراء لم يسمهم ابنا السبيل لانه اسم لمن له مال فى وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه وانهم
لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم بالكلية عن اموالهم فلم يستقم
ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات اموالهم بالكلية
وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لامال لهم اصلا كما صحت تسمية
الكافر اصم واعمى وابكم وعديم العقل فى قوله تعالى عز وجل صم بكم عمى فهم
لايعقلون بهذا الطريق ۞ والدليل على صرفه الى المجاز قوله تعالى ولن يجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلا وليس المراد نفى السبيل الحسى بالاجماع فيرجع النفى
الى السبيل الشرعى والتملك بالقهر الذى هو عدوان محض اقوى جهات السبيل ۞

كرجل ينظر ببصره الى شئ ويدرك مع ذلك غيره باشارة لحظاته ونظيره قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم انما سيق النص لاستحقاق سهم من الغنيمة على سبيل الترجمة لما سبق واسم الفقراء اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب

وما روى ان عيينة بن حصن اغار على مرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله العضباء واسر امراة الراعى قالت المراة فلما جن الليل قصدت الفرار فما وضعت يدى على بعير الا رغا حتى وضعت يدى على ناقة رسول الله العضباء فركنت الى فركبتها وقلت ان نجانى الله عليها فلله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله عليه السلام وقصصت عليه القصة قال عليه السلام بئس ما جازيتها لا نذر فيما لا يملكه ابن آدم وانها ناقة من ابلى ارجع الى اهلك على اسم الله تعالى ❊ ولكنا نقول لا حجة له فى الاية لانها تدل على نفى سبيلهم على المؤمنين لاعلى اموالهم وهم لا يملكوننا بالاستيلاء ايضا انما الكلام فى الاموال ❊ او المراد نفى السبيل فى الآخرة كما قال ابن عباس رضى الله عنهما بدليل قوله فالله يحكم بينهم يوم القيامة ❊ او نفى الحجة كما قال السدى ولا فيما ذكر من الحديث ❊ لانه معارض بما روى ان عليا رضى الله عنه قال للنبى صلى الله عليه يوم فتح مكة الا تنزل دارك يعنى الدار التى ورثها النبى عليه السلام من خديجة رضى الله عنها وقد كان استولى عقيل بعد هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار ❊ ولا يقال انما قال ذلك لانه كان خربها ولم يبق صالحة للنزول لان قول على الا تنزل دارك يأبى ذلك ❊ ومأول بان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المراة فلهذا استردها منها وجعل نذرها فيما لا تملك فلما لم يصلح ما ذكر من القرآن صارفا للفظ الفقر الى المجاز يحمل على الحقيقة اذ هى الاصل فى الكلام ❊ فالحاصل ان الاشارة قد يكون موجبة لموجبها قطعا مثل العبارة مثلها فى قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وقد لا يوجب قطعا وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز مرادا بالكلام فاما كونها حجة فلاخلاف فيه ﴿ قوله ﴾ وقوله عز وجل اما معطوف على قوله قوله تعالى للفقراء وقوله سيق لكذا جملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب واما مبتدأ وسيق خبره فيكون مرفوع المحل واشار عطف على سيق والضمير المستكن فيهما يرجع الى القول وكذا البارز فى بقوله اى سيق هذا القول لكذا واشار هذا المسوق بقوله وعلى المولود له الى كذا فكانه قدر المسوق قائلا هذا الكلام ❊ او الضمير المستكن فى اشار والبارز فى بقوله يرجعان الى ما دل عليه قوله سيق من السابق وهو الله تعالى ان جاز ذلك وكانه هو مراد المصنف اى سيق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا ❊ او الباء فى بقوله زائدة واشار مسند الى القول والضمير البارز راجع الى الله اى سيق قول الله وهو المولود له الى اخره لكذا واشار قوله وعلى المولود له الى كذا وفى الكل بعد ❊ ولو قيل اشير لكان احسن ﴿ وقوله ﴾ جل ذكره وعلى المولود له اى وعلى الذى ولد له وهو الاب ❊ وله فى محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم فى غير المغضوب عليهم ❊ رزقهن وكسوتهن اى طعام الوالدات ولباسهن ❊ بالمعروف اى من غير اسراف ولا تقتير نظرا للجانبين ❊ او تفسيره ماذكر بعده فى الآية ❊ ثم ان كان المراد من الوالدات

وقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لاثبات النفقة واشار بقوله تعالى وعلى المولود له الى ان النسب الى الآباء

(فى)

فى اول الآية المطلقات وهو الظاهر بدليل ان ماقبل الآية وما بعدها فى ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الآخر لانهن يحتجن الى مايقمن به ابدانهن لان الولد انما يغتذى باللبن وانما يحصل لها ذلك بالاغتذاء وتحتاج هى الى التستر لكان هذا من الحوائج الضرورية كذا فى التيسير ❊ وان كان المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاخر فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذى تحتاج اليه فى حالة الرضاع لا اصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح ❊ وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب ❊ وفى ذكر المولود له دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الوالد قرشيا فى باب الكفاءة والامامة الكبرى وفى العكس بالعكس ❊ ولهذا قيل ﴿ شعر ﴾ وانما امهات الناس اوعية ❊ مستودعات وللانساب اباء ❊ وفيه تنبيه ايضا على علة ايجاب هذه النفقة والكسوة على الآباء اى الوالدات لما ولدن لهم فكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن ولدهم كالاظآر الاترى انه ذكره باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى واخشوا يوما لا يجزى والد عن ولده الآية ﴿ قوله ﴾ والى قوله اى قول النبى عليه السلام انت ومالك لابيك ❊ روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبى عليه السلام فقال ان لى مالا وان والدى يحتاج الى مالى قال انت ومالك لوالدك ❊ وفى رواية لوالديك كذا فى المصابيح ❊ وذكر فى الكشاف شكا رجل الى رسول الله عليه السلام اباه وانه يأخذ ماله فدعا به فاذا هو شيخ يتوكا على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفا وانا قوى وفقيرا وانا غنى فكنت لا امنعه شيئا من مالى واليوم انا ضعيف وهو قوى وانا فقير وهو غنى ويبخل على بماله فبكى عليه السلام وقال مامن حجر ولا مدر يسمع هذا الابكى ثم قال للولد انت ومالك لابيك ❊ وذكر الامام ظهير الدين البخارى فى فوائده ان شيخا اتى النبى عليه السلام وقال ان ابنى هذا له مال كثير وانه لا ينفق على من ماله فنزل جبرائيل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ قد انشاء فى ابنه ابياتا ماقرع سمع بمثلها فاستنشدها فانشدها الشيخ وقال ❊ غذوتك مولودا ومنتك يافعا ❊ تعل بما احنى عليك وتنهل ❊ اذا ليلة ضافتك بالسقم لم ابت ❊ لسقمك الا باكيا اتململ ❊ كانى انا المطروق دونك بالذى ❊ طرقت به دونى وعينى تهمل ❊ فلما بلغت السن والغاية التى ❊ اليها مدى ما كنت فيك اؤمل ❊ جعلت جزائى غلظة وفظاظة ❊ كانك انت المنعم المتفضل ❊ فليتك اذ لم ترع حق ابوتى ❊ فعلت كما الجار المجاور يفعل ❊ تراه معد الخلاف كانه ❊ برد على اهل الصواب موكل ❊ فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انت ومالك لابيك ❊ فهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك فى مال ولده لان ظاهره وان دل على ثبوت حقيقة الملك له لكنه لما تخلف بالاجماع وبقوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين ثبت به حق التملك له فى ماله فيتملكه

والى قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وقوله

عندالحاجة بغير عوض ان كانت من الحوائج الاصلية وبعوض ان لم يكن كذلك وان له تأويلا فى نفسه فلا يعاقب باتلاف ولده كما لايعاقب باتلاف عبده وقد عرف بحقيقة فى موضعه فالنص المذكور باشارته ايد هذا الحديث وآزره لان موافقة الحديث الكتاب من دلائل صحة الحديث لقوله عليه السلام وما وافق فاقبلوه فهذا معنى قوله واشار الى قوله انت ومالك لابيك ﴿ قوله ﴾ تعالى وحمله وفصاله المراد بيان مدة الرضاع لاالفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلابسه لانه ينتهى به والغرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهى بالفصال ووقته ❊ ثم المراد من الحمل ان كان هو الحمل بالايدى اذ الطفل يحمل باليد فى هذه المدة غالبا فالمدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولاتعرض للحمل فى البطن حينئذ فى الاية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الآية حجة لابى حنيفة رحمه الله فى ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا ❊ ويحمل على هذا التقدير قوله تعالى حولين كاملين وفصاله فى عامين على بيان مدة وجوب آخر الرضاع على الاب دفعا للتعارض ❊ وان كان المراد منه الحمل فى البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة ولايمكن التمسك لابى حنيفة بها فى تلك المسئلة بل تمسك له بالمعقول وهو ان اللبن كما يغذى الصبى قبل الحولين يغذيه بعدهما والفطام لايحصل فى ساعة واحدة بل يفطم درجة فدرجة حتى ينسى اللبن ويتعود الصبى الطعام فلابد من زيادة على حولين لمدة الفطام فاذا وجبت الزيادة قدرنا ذلك الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا للانتهاء بالابتداء كذا فى المبسوط ❊ ثم هذا النص مسوق لبيان منة الوالدة لانه تعالى امر بالاحسان على الوالدين ثم بين السبب فى جانب الام بقوله حملته امه كرها اى ذات كره على الحال او حملا ذاكره على الصفة للمصدر والكره المشقة ❊ ثم زاد فى البيان بقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا اى مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هى مع مشقات الرضاع ممتدة هذه المدة ❊ وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال على او ابن عباس رضى الله عنهم فيما روى ان امرأة ولدت لستة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر وفى رواية الى عثمان رضى الله عنهما فهم برجمها فقال على و ابن عباس رضى الله عنهم اما انها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اى غلبتكم فى الخصومة قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا و قال عز اسمه والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فبقى ستة اشهر لحملها فاخذ عمر بقوله واثنى عليه ودرأ عنها الحد ❊ قال ابو اليسر رحمه الله وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اختفى هذا الحكم على الصحابة فلما اظهره قبلوا منه ❊ ولا يقال لابد فى الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى لانا نقول قوله ثلثون يشمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فليكن بيان ضرورة ايضا

وحمله وفصاله ثلثون شهرا سيق لاثبات منة الوالدة على الولد وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع وهذا القسم هو الثابت بعينه

﴿ فان قيل ﴾ العادة المستمرة فى مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب فى مقام بيان المنة ذكر الاكثر المعتاد لا ذكر الاقل النادر كما فى جانب الفصال ﴿ قلنا ﴾ قد قيل نزلت الآية فى ابى بكر رضى الله عنه حملته امه بمشقة ثم وضعته على تمام ستة اشهر وقيل نزلت فى الحسن او الحسين رضى الله تعالى عنهما وضعته امه على ماذكر من المدة كذا فى شرح التأويلات فاذا كان كذلك لايستقيم ذكر ما وراءها لئلا يؤدى الى الكذب ❊ ولان هذه المدة اقل مدة الحمل اذ الانسان لايعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل فى هذه المدة موجودة لامحالة فى حق كل مخاطب فيكون اعتبار ماهو المتيقن به لكونه ملزما للمنة لامحالة ادخل فى باب المناسبة بخلاف الفصال لانه لاحد لجانب القلة فيه بل لايتيقن فى نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر لانه هو الغالب فيه اذ الرضاع اختيارى والشفقة حاملة على تكميل المدة فصار فى التقدير كانه قيل قد حملته ستة اشهر لامحالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعته سنتين فوجب عليه الاحسان اليها ❊ دلالة النص هى فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده ❊ وقيل هى الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوى ❊ وتسميتها عامة الاصوليين فحوى الخطاب لان فحوى الكلام معناه كذا فى الصحاح ❊ وفى الاساس عرفت فى فحوى كلامه اى فيما تنسمت من مراده بما تكلم به مأخوذ من الفحاء وهو ابزار القدر ❊ وتسميتها بعض اصحاب الشافعى مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى محل السكوت موافق لمدلوله فى محل النطق ﴿ قوله ﴾ بمعنى النص لغة اى بمعناه اللغوى لابمعناه الشرعى ❊ ولغة تمييز ❊ لا اجتهادا ولا استنباطا ترادف وهذا نفى كونه قياسا ❊ واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأفيف والنهر كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والشتم بطريق التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم فى قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم فى الاحراق والاهلاك ايضا ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع له لاتقل له اف ولكن اقتله لكون القتل اشد من دفع محذور المنازعة من التأفيف ويقول الرجل والله ماقلت لفلان اف وقد ضربه ووالله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا يحنث ❊ ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما فى تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما فى ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى ظنية ❊ ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولابد فى معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وغيرهم ان الدلالة قياس جلى فقالوا لما توقف على ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك الا انه لما كان ظاهرا سمياه جليا ❊ وليس كما ظنوا

واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف هذا قول معلوم بظاهره معلوم بمعناه وهو الاذى

على مذهب الجمهور لان الاصل فى القياس لايجوز ان يكون جزأ من الفرع بالاجماع وقد يكون فى هذا النوع ماتخيلوه اصلا جزأ مما تخيلوه فرعا كما لوقال السيد لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء مافوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها ولانه كان ثابتا قبل شرع القياس فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس ۞ ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتى القياس ونفاته الا مانقل عن داود الظاهرى يفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن ﴿ قوله ﴾ وهذا معنى يفهم منه لغة اى الاذى يفهم من التأفيف لغة لارأيا كمعنى الايلام من الضرب يعنى اذا قيل اضرب فلانا اولا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه اومنعه عنه ولهذا لوحلف لايضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولوحلف ليضربنه فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر فكذلك معنى الاذى من التأفيف ۞ ثم تعدى حكمه اى حكم التأفيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به لابالصورة حتى ان من لايعرف هذا المعنى من هذا اللفظ اوكان من قوم هذا فى لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة فى حقه ۞ ولما تعلق الحكم بالايذا فى التأفيف صار فى التقدير كان قيل لاتوذهما فثبتت الحرمة عامة ۞ ولا يقال ينبغى ان يحرم التأفيف للوالدين وان لم يعرف المتكلم معناه او استعمله بجهة الاكرام لان العبرة للمنصوص عليه فى محل النص لاللمعنى كما فى اداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر عن نصف صاع من بر بطريق القيمة فى صدقة الفطر فانه لايجوز لما ذكرنا ۞ لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتا بالاجتهاد فيكون ظنيا وانه لايظهر فى مقابلة القطع فاما اذا كان المعنى ثابتا بالنص وعرف قطعا ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على المعنى لاغير كطهارة سؤر الهرة لما تعلقت بالطوف فى قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث كان سؤر الهرة الوحشية نجسا لعدم قيام النص لعدم الطوف ۞ وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظرى ولهذا شرط فى القايس اهلية الاجتهاد بخلاف مانحن فيه لانه ضرورى او بمنزلته لانا نجد انفسنا كنه اليه فى اول سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك اهل الرأى غيرهم فيه فلا يكون قياسا لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط ﴿ قوله ﴾ وانه يعمل عمل النص اى هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف مايثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياسا من اصحاب الشافعى لانها يثبت بالقياس عندهم فاما عند من جعله قياسا من اصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات لانها لايثبت بالقياس عندنا فهذا هو فائدة الخلاف واليه اشار المصنف فيما بعد ۞ وسمعت عن شيخى قدس الله روحه وهو كان اعلى كعبا من ان يجازف او يتكلم من غير تحقيق انها يثبت بمثل هذا القياس عندهم كما يثبت بالقياس الذى علته منصوصة فعلى هذا لايظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا ۞ ويؤيده ماذكر الغزالى فى المستصفى وقد اختلفوا فى تسمية هذا القسم قياسا وبعد تسميته قياسا لانه لايحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن سماه قياسا اعترف بانه مقطوع به ولامشاحة فى الاسامى فمن كان القياس عنده عبارة

وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الراى والاجتهاد كمعنى الايلام من الضرب ثم تعدى حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى فمن حيث انه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصا ومن حيث انه ثبت به لغة لا استنباطا يسمى دلالة وانه يعمل عمل النص ۞

(عن)

عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ولا مشاحة فى عبارة ﴿ قوله ﴾ واما الثابت باقتضاء النص الى آخره ۞ الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه ۞ قيل فى تفسير المقتضى هو ما اضمر فى الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه ۞ وقيل هو الذى لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ ۞ وقال القاضى الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو وهذه العبارات تؤدى معنى واحدا ولابد من زيادة قيد فى التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما اخر وهو ان يقال هو ما ثبت زيادة على النص لتصحيحه شرعا ۞ واعلم ان الشرع متى دل على زيادة شئ فى الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة هو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لايصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين ۞ وقيل الكلام الذى لايصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضى ومطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى ۞ ومثاله المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك عنى بالف فنفس هذا الكلام هو المقتضى لعدم صحته فى نفسه شرعا وطلبه ما يصح به اقتضاء وما زيد عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضى وسيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى ۞ واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظة الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص نعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص واما المقتضى ۞ والضمير المستكن فى لم يعمل والبارز فى عليه راجعان الى النص ۞ ويقرأ بشرط تقدم على الاضافة ويكون التنوين فى تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اى بشرط تقدمه كما يقتضيه هذا المقام وكذا ذكر المصنف فيما بعد وذلك وهذا اشارتان الى الثابت ۞ والمقتضى بالفتح فى قوله بواسطة المقتضى يعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر فى المشعبات ۞ واللام فيه بدل الاضافة ۞ والفاء فى فان اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم اوالى تعليل اشتراط تقدمه عليه ۞ وهى فى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ۞ وتقدير الكلام واما المقتضى فالشئ الذى لم يعمل النص اى لم يفد شيئا ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشئ على النص وانما سمى هذا الشئ بالمقتضى لانه امر اقتضاه النص او انما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ماتناول النص اياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط على الشرط فيقدم لا محالة ولما اقتضى النص ذلك الشئ لصحته صار ذلك الشئ مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه ۞ ويؤكد هذا الوجه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص يشترط تقدمه ليصير المنظوم مفيدا او موجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم ۞ ورأيت فى بعض الشروح واما الثابت بطلب النص لنفسه فشئ لم يعمل النص بدون تقدمه

واما الثابت باقتضاء النص فالم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص

على النص فان النص اقتضاه ليكون متناوله صحيحا فصار متناول النص لكن بواسطة
المقتضى اذ لو لم يكن المقتضى لماصح ما تناوله النص واذا لم يصح لايكون مضافا
الى النص كقوله عليه السلام شرآء القريب اعتاق اضاف الاعتاق الى الشرآء بواسطة
مقتضاه وهو الملك هو الذى يوجب العتق فى القريب لا الشرآء ولو لا المقتضى لما
صح اضافة الاعتاق الى الشرآء ۞ فجعل هذا الشارح اسم الاشارة راجعا الى ما
فى ما تناوله وهذا وجه حسن ايضا ۞ وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى
كما ان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ بشرط بالتنوين
والجملة بعده صفة له ۞ وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت ۞ والمقتضى
بمعنى المفعول ۞ والفاء فى فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير ۞ وهى فى فصار
للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة الاقتضاء ۞ وتقديره واما الحكم الثابت
بمقتضى النص فما لم يعمل النص فى اثباته اى لم يوجبه الا بشرط تقدم على النص
وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاه النص لصحة متناوله ولما كان مثبت ذلك
الحكم مضافا الى النص لان النص اقتضاه صار الحكم مضافا الى النص ايضا بواسطته
فلا يكون ثابتا بالرأى ۞ واليه اشار وبقوله فكان كالثابت بالنص اى الحكم الثابت
بالمقتضى او المقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص ۞ قال شمس الائمة فعرفنا ان
الثابت بطريق الاقتضآء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس ۞
ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى
النص فما ثبت بشئ زآئد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتا بالنص لان المقتضى
ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص ۞ ﴿ قوله ﴾
وعلامته الى اخره اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعى وجميع المعتزلة
جعلوا ما يضمر فى الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام ۞ ما اضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام
رفع عن امتى الخطاء الحديث ۞ وما اضمر لصحته عقلا كقوله تعالى اخبار او اسئل القرية ۞ وما اضمر لصحته
شرعا كقول الرجل اعتق عبدك عنى بالف وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا فى تحديده هو جعل
غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وهو مذهب القاضى الامام ابى زيد ۞ ثم اختلفوا
فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم فى الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعى وبعضهم
الى القول بعدم جوازه فى جميعها وهو مذهب القاضى الامام ۞ وخالفهم المصنف
وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان فى ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما
اضمر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا ما ورآء قسما واحدا وسموه محذوفا او مضمرا
او قالوا بجواز العموم فى المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يقل العموم
المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى وسيأتيك الكلام فيه مشروحا ان شاء الله عز
وجل فلما كان كذلك اراد الشيخ ان يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان العلامة ۞

وعلامته ان يصح به المذكور
ولا يلغى عند ظهوره
ويصلح لما اريد به فاما
قوله تعالى وسل القرية فان
الاهل غير مقتضى لانه اذا
ثبت لم يتحقق فى القرية
ما اضيف اليه بل هذا

مطلب

(فقال)

فقال وعلامته اى علامة المقتضى ۞ ان يصح به اى بالمقتضى المذكور اى يصير مفيدا لمعناه
وموجبا لما تناوله ۞ وفى بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره اى لا يتغير ظاهر الكلام عن
حاله واعرابه عند التصريح به كذا قيل بل يبقى كما كان قبله ۞ ويصلح بنصب الحاء اى
المذكور لما اريد به من المعنى اى لايتغير معناه ايضا ۞ وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه
وبين المحذوف لان بالمحذوف ان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن
حاله واعرابه كما فى قوله واسال القرية وربما لم يتغير ولكنه لايبقى صالحا لما اريد به لتغير معناه
كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فاخبر المولى فقال طلقها لا يثبت الاجازة اقتضاء وان كان
يصح المذكور به ولايتغير ظاهره عن حاله لكنه لايبقى صالحا لما اريد به لان دلالة حال
العبد وهو تمرده على مولاه بهذا التزوج يدل على ان غرض المولى رد العقد والمتاركة فانه
يسمى طلاقا لا ابقاء النكاح وانه فى ولايته فيصح الامر فلو ثبتت الاجازة اقتضاء لم يبق
قوله طلقها صالحا لما اريد به وهو ايجاب المتاركة بل يصير امر العبد بالطلاق وليس فى
ولايته ذلك فلا يصح الامر ۞ بخلاف ما اذا زوجه فضولى فبلغه الخبر فقال طلقها حيث
يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما اريد به كما كان لانه يملك التطليق بعد الاجازة
كما كان يملكه قبلها فيملك الامر به ايضا ۞ وان قرئ ويصلح بالرفع ويجعل الضمير عائدا الى
المقتضى مع انه يلزم منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما اريد به من تصحيح الكلام
وذلك بان يمكن اثباته تبعا للمقتضى ۞ قال ابو اليسر رحمه الله الشئ انما يثبت بطريق
الاقتضاء اذا كان تابعا للمصرح لان المقتضى يصير تابعا للمصرح فى الثبوت فينبغى
ان يكون تابعا فى الجملة حتى يصلح ان يصير تابعا له فى الثبوت او يكون مثله لان
الشئ قد يستتبع مثله ولا يجوز ان يكون اصلا له البتة ولهذا قلنا لو قال لامرأته يدك طالق لا يقع
الطلاق ولا يقتضى ذكر اليد ذكر النفس وان كان الطلاق لا يقع على اليد الا بعد وقوعه على
النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان يصير تابعة لها فى الذكر والثبوت لانه
يؤدى الى ان يصير الاصل تبعا والتبع اصلا وكذا حكم النكاح والتبع وهذا بلا خلاف
بيننا وبين الشافعى الا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق آخر وانما
الاختلاف فى عمومه ۞ هذا لفظه ۞ وعن هذا قلنا اذا قال لعبده كفر بهذا العبد
عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا تثبت
تبعا ۞ وكذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذ لو خوطبوا بها لثبت الايمان مقتضى
تبعا لها ولا يصح اذ جميع الاحكام الشرعية تبع للايمان ۞ وكذلك ذكر فى دعوى الجامع
اذا ادعى على اخر انك اخى لابى وامى فان كان يدعى عليه حقا صحت الدعوى وقبلت
الشهادة على ذلك والا فلا لان الاخوة حق يبتنى على البنوة على الغائب وذلك اصل
وهذا تابع له فلم يجز ان يصير ذلك مقتضى هذا فبقى هذا حقا على غائب فلم يسمع فان ادعى
حقا مقصودا صارت الاخوة والبنوة مقتضاه وتبعا له فوجب القضاء به ۞ غير مقتضى

وان كان يشبه المقتضى من وجه ❊ لانه اى لان الاهل ❊ اذا ثبت اى صرح به ❊ ما اضيف اليه اى السؤال الذى نسب الى القرية وتعلق بها ❊ والضمير فى اليه راجع الى القرية على تأويل المذكور اوالمسؤل هذا هوالمشهور فى مثل هذا الضمير ولكن التحقيق فيه ان التأنيث انما يجب مراعاة حقه اذا كان مرتبا على المذكر بزيادة حرف على صيغة التذكير كضارب وضاربة اوبصيغة غير صيغة التذكير اى يكون له مذكر فى الجملة فاذا كان كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتأنيث واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب وتعدد المراعاة كما فى لفظ المعرفة والنكرة مثلا فان تأنيثهما لما لم يكن مرتبا على التذكير اذ ليس لهما مذكر لابنقصان حرف التأنيث ولابصيغة اخرى استوى فيهما التذكير والتأنيث سوآء وصفت به نحواسم معرفة واسم نكرة اوجعلته خبرا نحوزيد معرفة والرجل معرفة بخلاف المعرفة والمنكرة لان تانيثهما مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظ اسم وشئ فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ وهذه شئ وكذا الفعل والحرف تقول ضربت فعل وضرب فعل وربت حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسمة وهذا شئ وهذه شيئة وضرب فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرفة فتبين ان التذكير والتأنيث اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا فى المحصل فى شرح المفصل ❊ ولهذا قال جارالله فى المفصل فى المضمرات والضمير فى قولهم ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل مبهمة ولما كان تأنيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتأنيث ❊ وليكن هذا على ذكر منك فانك تحتاج اليه فى هذا الكتاب كثيرا ﴿ قوله ﴾ من باب الاضمار جعله من باب الاضمار هنا وسماه فيما بعد محذوفا والاضمار ماله اثر فى اللفظ كقوله وبلدة اى ورب بلدة وقوله الله لافعلن بالجر والحذف بخلافه كقوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه وقول الرجل الله لافعلن بالنصب وما ذكر من النظير من هذا القبيل فكان تسميته بالمحذوف اولى وماذكره ههنا توسع ❊ ومثاله اى مثال المقتضى الامر بالتحرير وهو قوله تعالى فتحرير رقبة لانه فى معنى الامر اى فحرر وارقبة مقتض للملك لان تحرير الحر لايتصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحرير رقبة مملوكة له ثم اذا قدر مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقى صالحا لما اريد به وهو التكفير ❊ وذكر السيد الامام ابوالقاسم رحمه الله والثابت مقتضى نحو قوله تعالى وصاحبهما فى الدنيا معروفا ولايتحقق المصاحبة الابالاتفاق وترك القتل فيثبت حرمة القتل ووجوب الانفاق مقتضاه سابقا عليه ❊ هذا اشارة الى ماسبق من قوله الخاص كذا الى ما انتهى اليه ❊ وبيان ترتيبها اى فى البعض لانه لم يتبين الترتيب فى الكل ❊ والفصل الرابع اى من البيان فكانه جعل بيان معانيها لغة فصلا وبيان معانيها شرعا فصلا وبيان ترتيبها عندالتعارض فصلا وبيان الاحكام رابع الفصول والله اعلم

من باب الاضمار لان صحة المقتضى انما يكون لصحة المقتضى ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكر هذا لبيان معرفة تفسير هذه الاصول لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها والفصل الرابع فى بيان احكامها والله اعلم بالصواب

(باب)

﴿ باب معرفة احكام الخصوص ﴾

الباب النوع ومنه قوله عليه السلام من تعلم بابا من العلم اى نوعا منه ﴿ قوله ﴾ يتناول المخصوص اى مدلوله ❊ قطعا تمييز اى على وجه القطع ارادة الغير عنه ❊ ويقينا اى ثبوتا فى ذاته من غير شك ❊ واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقينا لازم ومتعد ❊ بلا شبهة تأكيد آخر بيان النتيجة لانه اذا ثبت فى ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لاتبقى فيه شبهة لامحالة ❊ والغرض من التأكيد مرتين المبالغة فى نفى قول من قال انه ليس بقطعى لبقاء الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان المنازعة لم يقع فى ثبوت موضوعه بل هى وقعت فى قطع الاحتمال فكان هذا هو الغرض الاصلى فلهذا قدمه ❊ لما اريد به اى لاجل ما اريد بالخصوص من الحكم الشرعى ❊ ومن البيان وذلك كلفظة الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد المعلومة لما اريد به من تعلق وجوب التربص به ❊ يوضحه ما قال شمس الائمة رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة ❊ وهذا على مذهب الصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا فى اليقين فاما عند من اعتبره كذلك فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لايوجب اليقين ❊ لايخلوا الخاص عن هذا اى عن تناول المخصوص بطريق القطع فى اصل الوضع لانه وضع لذلك ❊ وفيه اشارة الى ان دلالة الخاص على المخصوص باعتبار اصل الوضع لاباعتبار الحقيقة والمجاز لانهما من باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال ❊ وان احتمل التغير اى قبل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل فان قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال قلنا لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم فلا يمتنع القطع به الاترى انه لم يمتنع احد من دخول المسقف مع ان احتمال السقوط ثابت جزما لكنه لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم هذا هوالمسموع من الثقات ❊ وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير هوالمحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بيانه انه لفظ الاسد الموضوع للحيوان المخصوص فى قولك رأيت اسدا من غير قرينة تقبل ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هى المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه قطعا فالمراد بالقطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعا لامحالة لاقطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى لوانقطع الاحتمال ايضا يسمى محكما فثبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال ﴿ قوله ﴾ لكن لايحتمل التصرف استدراك من قوله وان احتمل التغير بطريق البيان ❊ وذلك ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته وازالة الخفاء وهى لازمته فلو احتمل التصرف ❊ بطريق البيان مع كونه بينا يلزم اثبات الثابت اونفى المنفى وكلاهما فاسد ❊ من ذلك اى من الخاص الذى ذكرنا ان

باب معرفة احكام الخصوص

اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة لما اريد به الحكم ولايخلو الخاص عن هذا فى اصل الوضع وان احتمل التغير عن اصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له من ذلك ان الله تعالى

العمل يجب بموجبه ولا يحتمل البيان قوله تعالى والمطلقات الآية ۞ وقوله قلنا نحن جملة مستانفة لامحل لها من الاعراب ﴿ قوله ﴾ تعالى والمطلقات يتربصن خبر فى معنى الامر اى وليتربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء ۞ ثلاثة قروء اى مضى ثلاثة قروء على انها مفعول به كقولك المحتكر يتربص الغلاء ۞ اومدة ثلاثة قروء على انها ظرف ۞ والمراد بالقرؤ الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابى الدرداء رضى الله عنهم وعند الشافعى المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعايشة رضى الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق والشان فى الترجيح فقلنا لو حمل اللفظ على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها فى الطهر وان كان فى اوله ينتقص ذلك الطهر فى حق العدة لامحالة اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعى المتخلل بين دمى ترك بالاتفاق لامسمى الطهر اذ لو كان كذلك لانقضت العدة فى طهر واحد اواقل ولما انقضت عدة المستحاضة ثم هو محسوب من العدة عند من حمل القرؤ على الاطهار فيصير العدة قرءين وبعض قرء والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لايحتمل غيره سواء كان اقل منه اواكثر فلايجوز ان يراد بالخمسة الاربعة ولا الستة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف للعلية والتأنيث والنقل لا يجرى فى الاعلام بخلاف ما اذا حملنا على الحيض لانه لو طلقها فى الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الاقرأ لا محالة فيكون عملا بهذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكون الحمل على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه ۞ ولا يلزم عليه قوله تعالى الحج اشهر معلومات حيث اريد شهران وبعض الثالث وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثه لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكر ويراد به البعض كما اريد من قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم جبرئل عليه السلام ومن قوله عز اسمه فقد صغت قلوبكما قلبا كما فاما الاسماء الاعداد فاعلام فلا يجوز فيه ذلك ولهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رأيت رجالا ولا يجوز ان يقول رايت ثلاثه رجال ﴿ فان قيل ﴾ فى الحمل على الحيض مخالفة النص من وجهين ۞ احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها فى الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص حينئذ بثلاثة اقرآء وبعض الرابع واسم الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة ۞ والثانى ان الهآء علامة التذكير فى مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة فى الثلاثة على ان المراد من القرؤ الاطهار ﴿ قلنا ﴾ الجواب عن الاول ان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعبأ به وذلك لان الحيضة الواحدة لا يقبل التجزية ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم

قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء قلنا المراد به الحيض لانا اذا حملنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلثة فصارت العدة قرئين وبعض الثالث واذا حملنا على الحيض كانت ثلثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل الاثنين فكان هذا بمعنى الرد والابطال

التجزؤ والعدة قد تحتمل مثل هذه الزيادة احترازا عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء كذا فى الاسرار ۞ وعن الثانى ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد فى تسمية شئ واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما اضيفت الى المذكر روعى علامة التذكير ۞ ومما يؤكد ان المراد من القرء الحيض قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله تعالى واللائى يئسن من المحيض الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وان الغرض الاصيل فى العدة استبرآء الرحم والحيض هو الذى يستبرأ به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبرآء من الامة بالحيضة بالاتفاق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت كذا فى الكشاف ﴿ قوله ﴾ والواحد لا يحتمل المثنى تاكيد بقوله كالفرد لا يحتمل العدد وانما اكد به لان الفرد يطلق على الاعداد التى ليست بزوج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد ازال الابهام بقوله والواحد لا يحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرد لا يتناول العدد واسم الواحد لا يتناول المثنى ۞ فكان هذا اى الحمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال اى بموجب الكتاب لان الكتاب يقتضى التكميل والتنقيص ضده ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى ومن الخاص الذى لا يحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى واركعوا ۞ قيل هو امر لليهود بالركوع اى اقيموا صلوة المسلمين وزكاتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لاركوع فى صلوتهم ۞ ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امرا بان يصلى مع المصلين يعنى فى الجماعة كانه قيل واقيموا الصلوة وصلوها مع المصلين لا منفردين كذا فى الكشاف فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الاية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم متابعة لنا فيكون ذلك اوجب ۞ وايراد قوله تعالى اركعوا واسجدوا لاثبات فرضية الركوع كما اورده شمس الائمة احسن ۞ وقوله اركعوا خاص فى حق المأمور به وان كان عاما فى حق المامور ﴿ قوله ﴾ وهو الميلان عن الاستوآء فقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طاطارأسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبر ۞ بما تقطع اسم الاستوآء حتى لوطاطا رأسه قليلا ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستوآء وان كان الى الركوع اقرب جاز ۞ وفى المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحطاط على وجه يسمى له فى الناس راكعا ۞ فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمأنينة فى الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين ۞ به اى بالركوع او بقوله تعالى واركعوا ۞ بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعرابى على وجه يكون فرضا كالركوع ۞ بيانا صحيحا لان من شرط الحاق خبر

ومن ذلك قوله تعالى واركعوا مع الراكعين والركوع اسم لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء فلا يكون الحاق التعديل به على سبيل الفرض حتى تفسد الصلوة بتركه بيانا صحيحاً لانه بين بنفسه بل يكون رفعا لحكم الكتاب بخبر الواحد لكنه ملحق به الحاق الفرع بالاصل ليصير واجباً ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب

الواحد بيانا بالكتاب ان يكون فيما التحق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم هنا لانه بين بنفسه فلم يصح لعدم شرطه ۞ وقوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق لكنه اى التعديل يلحق بالنص او بالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لا يؤدى الى ابطال الاصل ۞ ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى ينتقض الصلوة بدونه ويأثم هو بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم يثبت على حسب الدليل ۞ كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب وذلك بان يكون تبعا للكتاب لا مبطلاله ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى ومن الخاص الذى ذكرنا فقوله تعالى وليطوفوا اى طواف الزيارة وطاف وتطوف بمعنى ۞ بالبيت العتيق اى من الجبابرة والغرق لانه رفع الى السماء وقت الطوفان ۞ او الكريم وكرمه وشرفه ظاهر ۞ او القديم لانه اول بيت وضع للناس ۞ وهذا فعل اى الطواف الذى هو مدلول وليطوفوا تسميته فعلا توسع اذ المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا ۞ قال شمس الائمة الطواف موضوع لغة لمعنى معلوم ۞ فلا يكون وقفه اى الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعى رحمه الله ۞ عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها ۞ ولا بيانا لانه ليس فيه اجمال ۞ وذكر فى الاسرار انما يقال انه بيان اذا كان النص يحتمله بوجه والامر بالطواف لا يحتمل الطهارة بل كان نسخا لان الكتاب يقتضى جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة ينفيه فيكون نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الا انه ابيح فيه الكلام ۞ لكنه اى شرط الطهارة يزاد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا فى المبسوط ﴿ فان قيل ﴾ النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه مجمل لمعنى زايد ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلتحق خبر الطهارة بيانا به ﴿ قلنا ﴾ اما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالمنصوص فى القران فتجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعى رحمه الله لا يجوز النقصان عن هذا العدد كالحدود الا ان علماءنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقدير به للاكمال ويحتمل ان يكون الاعتداد به فثبت القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد والاكثر منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم كالنية قبل انتصاف النهار فى الصوم المتعين وكما ان المعظم من افعال الحج يقوم مقام الكل فى حق الخروج عن عهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه كانه اتى بالكل ۞ واما الابتداء من غير الحجر فمن اصحابنا من يقول بانه معتد به ولكنه مكروه ۞ ولئن

ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهذا فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفه على الطهارة عن الحدث حتى لا ينعقد الا بها عملا بالكتاب ولا بيانا بل نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد لكنه يزاد عليه واجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله

سلمنا انه غير معتد به كما ذكر محمد رحمه الله فى الرقيات فذلك لما روى ان ابراهيم قال لاسماعيل عليهما السلام ائتنى بحجر اجعله علامة افتتاح الطواف فاتاه بحجر فالقاه ثم بالثانى ثم بالثالث فناداه قد اتانى بالحجر من اغنانى عن حجرك ووجد الحجر الاسود فى موضعه فعرفنا ان ابتداء الطواف منه فما اداه قبل الافتتاح به لا يكون معتدا به كذا ذكر فى المبسوط ۞ ولكن لا تزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد ايضا ۞ والاشبه ان يقال انه ليس بمجمل فى نفسه ولكنه فى حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصيغة التطوف وتاء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع فى المشى فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا به لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد ۞ ونظيره مسح الرأس فانه لما كان فى حق المقدار مجملا التحق فعل النبى عليه السلام بيانا به لانه يبين اجماله دون خبر التثليث لان اللفظ لا يحتمله ۞ واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة التى اديت مع الكراهة ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى ومن الخاص الذى تقدم ذكره والفاء فى فانما اشارة الى تعليل كون مفهوم الاية من هذا الباب ۞ وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم اى كل واحد منهما لمعنى كما فى قول المتنبى (شعر) حشاى على جمر ذكى من الهوى ۞ وعيناى فى روض من الحسن ترتع ۞ اى كل واحدة والمعنى المعلوم الاسالة للغسل والاصابة للمسح ۞ فلا يكون شرط النية كما قاله الشافعى ۞ فى ذلك اى فى الوضوء بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم لان اشتراطها فى البدل يدل على اشتراطها فى الاصل لان البدل لا يخالف الاصل فى الشروط ۞ عملا بالكتاب لانه ساكت ۞ ولا بيانا لانه بين ۞ والواو فى وهو للحال ۞ والنية عنده ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة الصلوة اوفرض الوضوء حتى لو توضأ للتبرد او للتعليم او نوى غير مقارن لغسل الوجه لا يعتد بذلك الوضوء عنده ۞ بل اضراب عن مفهوم الكلام ۞ على الوصف الذى ذكرنا اى الحاق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا او سنة على حسب اقتضاء الدليل لا فرضا كما قاله الخصم ۞ ولا يلزم على ماذكرنا اشتراط النية فى التيمم مع انه خاص لان ذلك ثبت باشارة النص لان التيمم القصد ۞ وبطل شرط الولاء وهو ان يتابع فى الافعال ولا يفرق والذى يقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء ۞ وانما شرطه مالك وابن ابى ليلى والشافعى فى قوله القديم بفعل النبى عليه السلام فانه واظب على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز ۞ قال ابن ابى ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزاه لان ذلك من عمل الوضوء وان اخذ فى عمل اخر غير ذلك وجب اعاد ما جف وجعله قياس اعمال الصلوة اذا اشتغل فى خلالها بعمل اخر كذا فى المبسوط ۞ والترتيب وهو ان يراعى النسق

ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين آمنو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فانما الوضوء غسل ومسح وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم فى اصل الوضع فلا يكون شرط النية فى ذلك عملا به ولا بيانا له وهو بين لما وضع له بل يجب ان يلحق به على الوصف الذى ذكرنا وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية كما ذكرنا

المذكور فى كتاب الله تعالى وقد شرطه الشافعى رحمه الله بقوله عليه السلام لايقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه اوقال ذراعيه وحرف ثم للترتيب ❋ والتسمية وهى ان يسمى الله تعالى فى ابتداء الوضوء ومختار المشايخ بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام ❋ وانما شرط التسمية اصحاب الظواهر وقيل هو قول مالك ايضا بقوله عليه السلام لاوضوء لمن لايسم ❋ لما ذكرنا انه ليس بعمل بالكتاب ولا بيان له بل هو نسخ لموجبه بخبر الواحد ﴿ فان قيل ﴾ فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها كما قلتم بوجوب التعديل فى الصلوة والطهارة فى الطواف (قلنا) المانع من القول بالوجوب وهو لزوم المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا تسقط بسقوط المشروط من غير عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب فى مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب فى مكمل الصلوة يلزم التسوية اذ يصير كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنة فى مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لابد من ان يكون ادون حالا من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير قلت والاقرب الى التحقيق ان ذلك التفاوت درجات الدلائل فان الادلة السمعية انواع اربعة ❋ قطعى الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة ❋ وقطعى الثبوت ظنى الدلالة كالايات المأولة ❋ وظنى الثبوت قطعى الدلالة كاخبار الاحاد التى مفهومها قطعى وظنى الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التى مفهومها ظنى فبالاول يثبت الفرض وبالثانى والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله ❋ فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعرابى بالاعادة ثلثا بقال له كل مرة ارجع فصل فانك لم تصل ثم علمه ومثله لو كان قطعى الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظنى الثبوت يثبت به الوجوب ولهذا قال ابوحنيفة فيه اخشى ان لاتجوز صلوته يعنى اذا تركه ❋ وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام لايطوفن بهذا البيت محدث لتأكده بالنون المؤكدة ❋ فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ماستعرفه فيكون مشترك الدلالة ❋ وكذا خبر التسمية لانه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعى الدلالة كيف واستعمال مثله فى نفى الفضيلة شايع ❋ وكذا دليل الموالاة لان المواظبة لاتدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه ❋ وخبر الترتيب ايضا معارض بما روى انه عليه السلام نسى مسح الرأس فى وضوئه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل فى كفه فانما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب ﴿ قوله ﴾ وصار مذهب المخالف غلطا من وجهين لانه لما سوى بينهما فى الرتبة حيث اثبت بخبر الواحد ما اثبت بالكتاب لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخبر اورفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب كمن

مطلب

وصار مذهب المخالف فى هذا الاصل غلطا من وجهين احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته والثانى انه رفع حكم الخبر الواحد فوق منزلته

سوى بين شريف ومن هو دنى منه بين المكان يلزم رفع درجة الادنى ان اجلسه فى مكان الشريف اوحط درجة الشريف ان اجلسه فى مكان الادنى ❋ ولكنهم يقولون انما يلزم ذلك لوقلنا بان ماثبت بخبر الواحد ثابت علما وعملا ونحن لانقول به بل نقول ماثبت بالكتاب قطعى موجب للعلم والعمل وماثبت بخبر الواحد موجب للعمل دون العلم حتى لايكفر جاحده كما قال ابو حنيفة رحمه الله بفرضية الوتر وفرضية الترتيب بين الفوائت فانى يلزم ماذكرتم وجوابه سيأتى فى باب العزيمة والرخصة ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى ومن الخاص الذى ذكرنا ❋ اعلم بان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى مسئلة الهدم وصورتها مشهورة فقال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم وطئ الزوج الثانى يهدم حكم مامضى من الطلقات واحدا كان ام ثلاثة وبه قال ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله وقال عمر وعلى وابى بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضوان الله عليهم لايهدم مادون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعى رحمهم الله ❋ ومبنى المسئلة على ان الزوج الثانى اى اصابته فى الطلقات الثلث مثبت حلا جديدا ام هو غاية الحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الاخرين هو غاية ❋ تمسك الفريق الاخر بان الله تعالى جعل الزوج الثانى غاية للحرمة بقوله جل ذكره ❋ فان طلقها اى الطلقة الثالثة ❋ فلا تحل له من بعد ذلك التطليق ❋ حتى تنكح اى تتزوج ❋ زوجا غيره اى رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار العاقبة كتسمية العنب خمرا وكلمة حتى للغاية وضعا ولا تأثير للغاية فى اثبات مابعدها بل هى منهية فقط فاذا انتهى المغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما فى الايمان الموقتة ينتهى الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق وكما فى الصوم ينتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعدبا لاباحة الاصلية وكذا الحكم فى تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والظهار الموقت الى التكفير فكذا ههنا باصابة الزوج الثانى ينتهى الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة ❋ ولا يقال قد اضمحل الحل الاول بضده فلا بد من ان يثبت حل اخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول ❋ لانا نقول نحن لاننكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذى يثبت به الاول وهو انها من بنات آدم لا بالزوج الثانى الذى هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذى ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا كمن آجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير الاول لزوال الاول بالتمليك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الدار لا لانتهاء الاجارة ❋ فمن جعل الزوج الثانى مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب لانه لا يقتضى ذلك بل يقتضى كونه غاية فقط ❋ بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثانى غاية وكونه غاية يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضى

ومن ذلك قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره. قال محمد والشافعى رحمهما الله قوله حتى تنكح كلمة وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فمن جعله محدثا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بهذه الكلمة ولا بيانا لانها ظاهرة فيما وضعت له بل كان ابطالا ولكنها تكون غاية ونهاية والغاية والنهاية بمنزلة البعض الموصوف بها وبعض الشئ لاينفصل عن كله فيلغو قبل وجود الاصل

خلافه فيكون ابطالا ❁ ولما ثبت ان الزوج الثانى غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان غاية الشئ بمنزلة البعض لذلك الشئ لتوقف صيرورتها غاية عليه توقف البعض على الكل وبعض الشئ لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة ❁ فتلغو بالتاء اى الغاية قبل وجود الاصل وهو المغيا كرجل حلف لا يكلم فلانا فى رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا فى حق اليمين حتى لو كلمه فى رجب قبل الاستشارة حنث لان اليمين اوجبت تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة ❁ ولا يقال النص متروك الظاهر لانه يقتضى ان يكون نفس التزوج غاية كما ذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذ الاصابة بعده شرط للحل بالاجماع وقول سعيد مردود حتى لو قضى القاضى به لا ينفذ فلا يستقيم التمسك به ❁ لانا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقتة وكون الزوج الثانى مع الاصابة غاية فكانه قيل هذه الحرمة مغياة الى الزوج والاصابة فيصح التمسك به ❁ فمن جعله الضمير البارز راجع الى الزوج المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فيكون الزوج الثانى غاية فمن جعل الزوج ولكنها استدراك من حيث المعنى ايضا كما ذكرنا ❁ والهاء راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج او نكاحه بطريق التوسع لان حتى لايكون غاية بل الغاية ما دخل عليه حتى ❁ والتقدير فمن جعله محدثا حلا جديدا لا يكون عملا بل يكون ابطالا فلا يكون الزوج محدثا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية ❁ والنهاية تاكيد للغاية ووقع فى محله لانه فى بيان الخلاف كما مر بمثله ﴿ قوله ﴾ والجواب الى اخره ❁ اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطئ للتحليل لكنهم اختلفوا فى انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة وذهبت طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة فى الوطئ فيحمل على حقيقته الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكين كما اسند الزنا الذى هو الوطئ الحرام اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك صائم وليلك قائم ❁ ولا يصح ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يأبى ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها فصار معناه على هذا التقدير حتى يمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطئ ❁ قالوا وفيه تقليل المجاز الذى هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا فى الاسناد فيجب اعتباره ❁ وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة فى الوطئ الا انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف الى المرأة ليس الا العقد يقال نكحت اى تزوجت وهى ناكح فى بنى فلان اى هى ذات زوج منهم كذا فى الصحاح وانما يجوز ارادة الوطئ منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطئ يتصور منه فاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطئ اليها البتة لانه لم يسمع فى كلامهم اضافة

والجواب ان النكاح ذكر ويراد به الوطئ وهو اصله ويحتمل العقد على ما يأتى فى موضعه وقد اريد ان العقد هنا بدلالة اضافته الى المرأة لانها فى فعل مباشرة العقد مثل الرجل فصحت الاضافة اليها واما فعل الوطئ فلا يضاف اليها مباشرته ابدا لانها لايحتمل ذلك وانما ثبت الدخول بالسنة على ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تتهمه بالعنة وقالت ماوجدته الا كهدبة ثوبى هذا فقال صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال النبى صلى الله عليه وسلم لاحتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك

الوطئ والنكاح الذى بمعناه الى المرأة ولو جاز ان تسمى والمئة بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهى خلاف اللغة ❁ واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المراة كما هو اسم للوطئ الحرام من الرجل ولهذا لايصح نفى الزنا عنها اذا زنت كما لايصح نفى التمكين عنها ❁ ولئن سلمنا ان النكاح ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطئ الذى هو فعل الزوج ولا يلزم الوطئ من التمكين لا محالة فثبت انه ثابت بالسنة ❁ ثم فى هذا الطريق اعمال السنة والكتاب جميعا فكان اولى مما قالوا لان فيه اعمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه لان الوطئ انما سمى بالنكاح لمعنى الضم وفى العقد ضم كلام الى كلام شرعا ❁ واعلم ان الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول لا يتضح الا بان يجعل الوطئ مثبتا للحل ولو ثبت الوطئ بالكتاب كما ذكر والا يحصل المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب ويتاكد كلام الخصوم حينئذ ❁ وانما ثبت الدخول بالسنة وهى ما ذكر الشيخ فى الكتاب ❁ والمراة هى تميمة بنت ابى عبيد القرظية ❁ وقيل عايشه بنت عبد الرحمن بن عتيك النضرية ❁ ورفاعة هو ابن وهب بن عتيك ابن عمها ❁ وقيل ابن سموئل ❁ والزبير بفتح الزاى لا غير واتهامها له بالعنة قولها مامعه الامثل هدبة الثوب وهو نظيرما حكت امراة عن عنين فقالت حلت منه بواد غير ذى زرع ❁ والعسيلتان كنايتان عن العضوين لكونهما مظنتى الالتذاذ ❁ وصغرت بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وان كان يذكر ايضا ❁ ويقال انما انث لانه اريد به العسلة وهى القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة ❁ والتأكيد بالتعرض للجانبين اشارة الى انه هو المقصود فى باب التحليل ❁ وقوله تذوقى ويذوق اشارة الى ان الشبع وهو الانزال ليس بشرط ❁ وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف وراوى الحديث عايشة رضى الله عنها وكذا روى بن عمر وانس بن مالك رضى الله عنهم من غير قصة رفاعة ❁ وفى عامة الروايات ان ترجعى مقام ان تعودى وكلاهما واحد ❁ وفى بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت كان غشينى فقال عليه السلام لها كذبت فى قولك الاول فلن اصدقك فى الاخر فلبثت حتى قبض النبى عليه السلام ثم اتت ابا بكر رضى الله عنه فقالت ارجع الى زوجى الاول فان زوجى الاخر قد مسنى فقال ابوبكر قد عهدت رسول الله صلى عليه وسلم حين قال لك ما قال فلا ترجعى اليه فلما قبض ابو بكر اتت عمر رضى الله عنها فقال لها لئن اتيتنى بعد مرتك هذه لارجمنك فمنعها كذافى التيسير ﴿ قوله ﴾ وفى ذكر العود اضافة المصدر الى المفعول اى وفى ذكر رسول الله العود وتركه لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اتريدين ان تنتهى حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك انه غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لامحالة لان حكم مابعد الغاية يخالف ماقبلها وهو امر حادث لانه

وفى ذكر العود دون الانتهاء اشارة الى التحليل وفى حديث اخر

لم يكن قبل ولابدله من سبب وقد ثبت بعدالدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات ادم الا ان حكمه تخلف باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعدالاصابة فيكون حادثابه ❊ وعبارة بعض الشروح ان العود هوازد الى الحالة الاولى وفى الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثانى مثبتا للحل الذى عدم لانه حدث بعده وهو معنى ما قال شمس الائمة رحمه الله فى اشتراط الوطئ لعود اشارة الى السبب الموجب للحل ﴿ قوله ﴾ عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا والمحلل حقيقة من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة والمبيض من يثبت البياض فيثبت له هذه الصفة بعبارة النص كذا قيل ❊ والاوجه انه اشاره ايضا لان الكلام لم يسق له بل لاثبات اللعن الا ان هذه اشارة ظاهرة والاولى غامضة ❊ والحاق اللعن به لايمنع الاستدلال لان ذلك ليس للتحليل بل لشرط فاسد الحقه بالنكاح وهوذكر الشرط الفاسد ان تزوجها بشرط التحليل اولقصده تغيير المشروع ان لم يشرط لانه مشروع للتناسل والبقاء وهو انما قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لايحب كل ذواق مطلاق ❊ واما الحاق اللعن بالمحلل له ولانه سبب لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر فى الاثم والثواب ❊ والاشبه ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحال بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ماينفر عنه الطباع من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن اذهو الا ليق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فى حق امته لانه عليه السلام مابعث لعانا ويدل عليه قوله تعالى الاانبئكم بالتيس المستعار وعلى هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده ثم هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لما لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نسخه يجب العمل به وذلك لان الكتاب اثبت كون الزوج الثانى غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذلا منافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشئ كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما فى قوله تعالى ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا فالاغتسال مثبت للطهارة ومنه للجنابة لانه لما ثبتت الطهارة لم تبق الجنابة وكما فى قوله تعالى حتى تستانسوا اى تستا ذنوا والاستيذان منه لحرمة الدخول باثبات الحل ابتداء والحديث اثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الابثلاث تطليقات كالحل الاول ﴿ فان قيل ﴾ المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشئ لا يكون غاية له كالطلاق للنكاح ﴿ قلنا ﴾ ما يرفع الشئ قصدا فهو قاطع له ولا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فاما ما يثبت حكما اخر من ضرورة ثبوته انتفاء الذات لتضاد بينهما فهو غاية لما كان ثابتا لما ذكرنا الشئ بضده كالليل بالنهار وعكسه ومسئلتنا من هذا القبيل ﴿ فان قيل ﴾ سلمنا انه مثبت للحل ولكنه يقتضى عدم الحل لان اثبات الثابت محال الاترى انه لو تزوج منكوحته

لعن الله المحال والمحال له

لم ينعقد لان الحل ثابت فلا يملك اثباته ثانيا وههنا الحل ثابت بكماله غير منتقص لان زواله معلق بالثلاث فقبله لايثبت شئ من الحكم لان اجزاء الحكم لايتوزع على اجزاء الشرط والعلة قلنا السبب اذا وجد وامكن اظهار فائدته لابد من اعتباره وقد وجد السبب وفى اعتباره فائدة وهى ان لاتحرم عليه الا بثلاث تطليقات مستقبلات فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعدالظهار منعقد وان تم المنع عن الفعل باليمين الاولى والحرمة بالظهار الاول لان فى الانعقاد فائدة وهى تكرر التكفير وكذااذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح اوضم ماله الى مال الغير فاشتراهما يصح لانه يفيد ملك التصرف او جواز العقد فى مال الغير ﴿ فان قيل ﴾ فعلى هذاوجب ان يملك اربعا او خمسا من التطليقات ثلثا بهذا الحادث وواحدةاوثنتين بالاول ﴿ قلنا ﴾ اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثانى لما فيه من الفائدةاقتضى انتفاءالاول اذلم يبق فيه فائدة فينتفى به اقتضاء كما اذاعقدا البيع بالف ثم جدداه بانقص او اكثر يصح الثانى وينفسخ الاول اقتضاء ❊ اويقال لما عرفنا الثلاث محرما للمحل بالنص حكمنا بتاثيره فى الحلين فيرفعهما جميعا الاول بالطلقة او الطلقتين لتمام علة زوال الاول والثانى بالباقى كما قلنا فى تداخل العدتين وهو مشهور ﴿ قوله ﴾ فثبت الدخول زيادة اى على النص وانما تركه لكونه مفهوما ❊ بخبر مشهور وهو حديث امرأة رفاعة ❊ يحتمل ❊ الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص ❊ وما ثبت اى لم يثبت الدخول ❊ بدليله وهو الحديث الابصفة التحليل ❊ وثبت شرط الدخول ❊ به اى بالحديث ❊ بالاجماع فان المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب تخريج بعض المتاخرين ❊ ومن صفته اى صفة الدخول التحليل ❊ ويجوز ان يكون الواو فى قوله وثبت وقوله ومن صفته للحال اى والحال ان الدخول ثبت بالحديث موصوفا بصفة التحليل ❊ وانتم ابطلتم هذا الوصف وهو التحليل ❊ عن دليله وهو الحديث حيث قلتم باشتراط الدخول وانكرتم صفة التحليل ❊ عملا اى لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم فكان الطعن عائدا عليكم ❊ قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله متى نظرت الى السنة كان الامر ماقاله ابو حنيفة رح ومتى نظرت الى موجب نص الآية اشكل وانه اولى الامرين قولا بظاهر كلمة حتى ومسئلة اختلف فيها كبار الصحابة رضى الله عنهم يصعب الخروج عنها وبالله التوفيق ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى ومن الخاص الذى مر ذكره قوله تعالى الطلاق مرتان اى التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة ❊ ولم يرد بالمرتين التثنية ولكن التكرير كقوله تعالى فارجع البصر كرتين اى كرة بعد كرة ونحوه قولهم لبيك وسعديك وحنانيك ❊ وقوله جل ذكره فامساك بمعروف او تسريح باحسان تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحو هن السراح الجميل الذى علمهم ❊ وقيل معناه الطلاق الرجعى مرتان لانه لارجعة بعد الثلاث فيكون

فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وما ثبت الدخول بدليله الا بصفة التحليل وثبت شرط الدخول بالاجماع ومن صفته التحليل وانتم ابطلتم هذا الوصف عن دليله عملا بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم اعنى الدخول باصله ووصفه جميعا ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الاية

المراد بالمرتين حقيقة التثنية والى هذا الوجه مال المصنف * ويدل عليه قوله تعالى عقبه فامساك بمعروف اى رجعة برغبة لاعلى قصد اضرار او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة او بان لا يراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة وضرارها * وقيل بان تطلقها الثالثة فى الطهر الثالث * وقوله تعالى فان خفتم اى علمتم او ظننتم وهو خطاب للحكام * ان لا يقيما اى الزوجان * حدود الله اى حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها او نشوزهما فلا جناح عليهما اى لا اثم على الرجل فيما اخذو لا على المراة فيما افتدت به نفسها اى لا يكون دفعها اسرافا واخذه ظلما * هذا تفسيرالاية * ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضى الله عنهم وقال الشافعى رحمه الله فى قوله القديم هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان رضى الله عنهم *وفائدة الخلاف تظهر فى انتقاص عدد الثلاث به * تمسك الشافعى بانه عقد محتمل للفسخ فانه يفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ عندكم فينفسخ بالتراضى وذلك بالخلع قياسا على البيع فالشيخ رحمه الله تمسك فى اثبات كونه طلاقا بالنص على ما ذكره فى الكتاب ﴿ قوله ﴾ ذكر الطلاق مرة يعنى بقوله عز اسمه والمطلقات يتربصن وذكره مرتين بهذه الاية * واعقبهما الضمير البارز راجع الى المرة والمرتين لا الى المرتين فحسب اى اعقب المرة باثبات الرجعة بقوله وبعولتهن والمرتين بقوله فامساك بمعروف ليعلم ان الرجعة مشروعة بعد تطليقتين كما هى مشروعة بعد تطليقة كذا قيل * والاظهر ان مرادهمن الذكر مرة ومرتين الذكر فى هذه الاية لا غير اذ السوق يدل عليه لانه فى بيان قوله تعالى الطلاق مرتان ودلالته على ان الخلع طلاق لا فى بيان قوله عز ذكره والمطلقات يتربصن اذ لا حاجة له الى التمسك به * وانما يحسن ذلك التفسير لو قال ومن ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن وقوله الطلاق مرتان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين ولم يقل كذلك * ويدل على ما ذكرنا بيان وجه التمسك ايضا * والغرض من ضم المرة الى المرتين مع ان المقصود يتم بدونه الاشارة الى ان التثنية وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالتفريق فيها مقصود ايضا حتى لا يحل ارسال التطليقتين لانه تعالى قال مرتان وارسالهما جملة لا يسمى مرتين كمن اعطى فقيرا درهمين لا يقال اعطاه مرتين الا ان يفرق * فعلى ما ذكرنا يكون معنى قوله ومرتين اى مع الاولى لا بدونها كما يقال نصحتك مرة ومرتين فلم تسمع واتيت بابك مرة ومرتين فما صادفتك ويراد مع الاولى لا انه نصح ثلاث مرات واتاه ثلاث مرات * ويجوز ان يكون الضمير فى واعقبهما راجعا الى المرة والمرتين كما ذكرنا وان يكون راجعا الى المرتين فحسب وعلى التقديرين اثبات الرجعة بقوله فامساك بمعروف لا غير فافهم ﴿ قوله ﴾ فانما بدا بيان وجه التمسك اى بدا الله تعالى فى اول الاية بذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المراة وهو الافتداء * وتحت الافراد اى افراد المراة بالذكر تخصيصها بالافتداء

(اى)

فالله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين واعقبهما بذكر الرجعة ثم اعقب ذلك الخلع بالمال بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فاثبتاً بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المراة وهو الافتداء وتحت الافراد تخصيص المراة به وتقرير فعل الزوج على ماسبق فاثبات فعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لايكون عملا به بل يكون رفعا ح

اى لا يكون الافتداء الا من جانبها لانها هى المحتاجة الى الخلاص ويصير تقدير الكلام فلا جناح عليهما فيما اختصت هى به وهو الافتداء * وفيه اى فى الافراد تقرير فعل الزوج على الوصف الذى سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما فى قوله ان لا يقيما ثم خص جانبها مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذى سبق فى اول الاية وهو الطلاق ومثل هذا البيان فى حكم المنطوق كما فى قوله عز اسمه وورثه ابواه فلامه الثلث فصار كانه صرح بان فعله فى الخلع طلاق * فمن جعل فعله فى الخلع فسخا لا يكون ذلك عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون رفعا ﴿ فان قيل ﴾ ذكر فى اول الاية الطلاق لا فعل الزوج صريحا فيثبت بالبيان السكوتى هذا القدر ويصير فى التقدير كانه قيل فان خفتم الا يقيما حدود الله ولا تطلقها مجانا فلا جناح عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الاية بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع وكلامنا فى الخلع ﴿ قلنا ﴾ بل هى بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت فى جميلة بنت عبدالله بن ابى كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما الى النبى صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعطيتها حديقة فلترد على فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته وتملكين قالت نعم وازيده فقال عليه السلام لا حديقته فقط ثم قال ياثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان اول خلع فى الاسلام ﴿ فان قيل ﴾ لو كان الخلع طلاقا صارت التطليقات اربعا فى سياق الاية ﴿ قلنا ﴾ المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق فى مواضع ولا يقتضى ذلك ان يكون الطلاق متعددا بتعدد الذكر فكذلك ههنا كذا ذكر فى بعض الشروح واما قول الشافعى انه يحتمل الفسخ فغير مسلم فان النكاح بعد تمامه لا يقبل الفسخ الا ترى انه لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت به ضرورى لا يظهر الا فى حق الاستيفاء اما الفسخ بعدم الكفاءة ففسخ قبل التمام فكان فى معنى الامتناع من الاتمام وكذلك فى خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فانما يقع بعد تمام العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل فسخا فيجعل قطعا للنكاح فى الحال فيكون طلاقا ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك قوله تعالى فان طلقها الاية الصريح يلحق البائن عندنا وعند الشافعى لا يلحقه وانما يتحقق الخلاف فى المختلعة والمطلقة على مال اذلا بينونة فيما سواهما عنده هكذا سمعت من الثقات واليه يشير لفظ التهذيب فقد ذكر فيه اذا طلق امراته طلاقا رجعيا ثم طلقها فى العدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطئ اما المختلعة اذا طلقها زوجها فى العدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع * ورايت فى بعض الشروح ان عند الشافعى يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق الخلاف الا فى المختلعة وماذكرته اولا اصح * قال لان الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة * واستدل الشيخ بالاية

ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء ا

كسبا وقال الشافعى رحمه الله القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فاذا يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم فى الذى ابتم ح

فقال وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو للوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيصا على صحة ايقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الاية فان طلقها بعد الخلع ﴿ فمن وصله اى الطلاق او قوله فان طلقها بالرجعى يعنى باول الاية ﴿ لا يكون وصله عملا بالفاء ولا بيانا ﴿ واعلم بان ماذكره الشيخ مشكل فانه ذكر فى شرح التاويلات هذه الاية رجعت الى الاية الاولى وهى قوله الطلاق مرتان اى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى ﴿ وذكر فى الكشاف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار فى قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه او فان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فوصلاه بالاية الاولى وكذا فى عامة التفاسير ﴿ ثم المراد من قوله فان طلقها ﴿ اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت شرعيتها ثابته بقوله تعالى او تسريح باحسان على ما روى ابو رزين العقيلى رضى الله عنه ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله باول الاية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به فى المسئلة كيف والترتيب فى الذكر لا يوجب الترتيب فى الحكم والمشروعية لانه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثه قبل الخلع عملا بالفاء وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين فعرفنا ان موجب حرف الفاء ساقط وانها لمطلق العطف ﴿ ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعا لانه يصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبا على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع ﴿ واجاب الامام البرغرى فى طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة فى قوله فان طلقها فلا تحل لا فى قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين فى اول الاية لا انه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق اخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت فى الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلاث ويبقى النص حجة من الوجه الذى ذكرنا والى هذا اشار القاضى الامام فى الاسرار ايضا الا انه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لا يستقيم ههنا لانا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق حجة فى المسئلة الاولى وقد بينا فى تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذا كان الاولى ان يتمسك فى المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت فى العدة وبالمعانى الفقهية المذكورة فى المبسوط وغيره ﴿ قوله ﴾ تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اى سوى هؤلاء المحرمات ان تبتغوا مفعول له بمعنى بين لكم مايحل مما يحرم ارادة ان يكون ابتغاؤكم باموالكم ﴿ ويجوز ان يكون ان تبتغوا بدلا مما وراء ذلكم ﴿ والاموال المهور ﴿ محصنين فى حال كونكم ناكحين غير زانين لئلا تضيعوا اموالكم وتفقروا

ومن ذلك قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين فانما احل الابتغآء بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع فمن جوز تراخى البدل عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الوطئ كان ذلك منه ابطالا فبطل به مذهب الخصم

(انفسكم)

انفسكم فيما لا يحل لكم فتخسروا دنياكم ودينكم ﴿ ومفعول ان تبتغوا مقدر وهو النساء ﴿ فالله تعالى احل الابتغاء اى الطلب بالمال والباء للالصاق فيقتضى ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى غير مسافحين فيجب المال عند العقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع ﴿ وقوله عن الطلب الصحيح احترازعن النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل تراخى الى الوطئ ﴿ قوله ﴾ فى المفوضة بكسر الواو وبفتحها ﴿ واعلم ان التفويض هو التزويج بلامهر وهو عنده صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تاذن المرأة المالكة لامرها ثيبا كانت اوبكرا لوليها ان يزوجها بلامهر او يقول زوجنى ولا تذكر المهر فتزوجها وليها ويقول زوجتكها بلا مهر اويسكت عن ذكر المهر او السيد تزوج امته بلا مهر اويسكت عن ذكر ليصح النكاح ولايجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب ﴿ ولو دخل بها وجب لها مهر المثل ولها مطالبته بالفرض ولو طلقها قبل المسيس والفرض لامهر لها ﴿ والفاسد هو ان يزوج الاب الصغيرة او المجنون مفوضة او الاب زوج البكر البالغة دون رضاها مفوضة ففى انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا فى التهذيب للامام محيى السنة رحمه الله ﴿ ثم فى التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة المالكة لامرها مفوضة بكسر الواو ولانها فوضت اى اذنت فى التزويج بلا مهر ومفوضة بفتحها لان وليها فوضها اى زوجها بلا مهر والامة المزوجة بلامهر لاتسمى الامفوضة بالفتح فهذا معنى فتح الواو وكسرها ﴿ فاما ماذكر فى بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هى التى زوجت نفسها بغير مهر وبالفتح وهى الصغيرة التى زوجها وليها بلا مهر فغير صحيح لان نكاح الاولى فاسد عنده لعدم الولى فلا يكون من باب التفويض وفى نكاح الثانية يجب المهر بالعقد كما ذكرنا فلا يأتى الخلاف ﴿ وذكر فى الطريقة المنسوبة الى الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ان التمسك بهذه الاية من اصحابنا لا يستقيم فى المفوضة لان فيه دليلا على كونه مشروعا بمال وليس فيه نفى كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامى منكم فانه باطلاقه يدل على ما ذكرنا والمطلق يجرى على اطلاقه والمقيد على تقييده ﴿ قلت المطلق يحمل على المقيد فى الحكم الواحد فى الحادثة الواحدة بالاتفاق كما فى كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الا ترى انه شرط فيه الاشهاد مع ان اطلاقه لا يدل عليه فكذا يشترط المال ﴿ قوله ﴾ تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم اى قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين فى الازواج والاماء كذا فى الكشاف ﴿ وقيل النفقة والكسوة والمهر ﴿ وفى التيسير اى ما اوجبنا من المهور فى امساك فى ازواجهم ومن العوض فى امايهم واحللنا لك الواهبة نفسها من غير مهر واطلقنا لك الاصطفاء من الغنيمة ما شئت ﴿ فعلى هذا القول استدل الشيخ فى تقدير المهر فقال الفرض

فى مسئلة المفوضة ومثاله قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا وكذلك الكناية فى قوله تعالى ما فرضنا لفظ خاص يراد به نفس المتكلم

لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضى ان يكون المهر مقدرا بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه فى تعيين المقدار مجمل فالتحق السنة بيانا به وهى ما روى جابر بن عبد الله رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لازما فمن لم يجعله مقدرا كان مبطلا له لا عاملا به ۞ ولكن للخصم ان يقول لا اسلم ان الفرض خاص فى المعنى الذى ذكرت بل الفرض الجزء فى الشئ ومنه قيل فرض القوس للجزء الذى يقع فيه الوتر ۞ والفرض للحديدة التى يحزبها ۞ والفريض للسهم المفروض فوقه وفرضة النهر لثلمه التى منها يستقى ۞ والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور ۞ والفرض البيان ايضا قال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى بيناها فى قول غير واحد من المفسرين ۞ وقال قد فرض الله لكم ۞ فيما فرض الله له اى بين فى قول جماعة ۞ والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركا لا خاصا ۞ او هو خاص فى القطع حقيقة فيه على ما قال صاحب الكشاف فى اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب ههنا بقرينة وما ملكت ايمانهم اولى من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم فى حق الاماء كما يستقيم فى حق الازواج لان ما به قوا مهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوب وجوب المهر للازواج عليهم ولهذا فسره عامة اهل التاويل بالايجاب ههنا فاما معنى التقدير فلا يستقيم فى حق الاماء لانه لم يقدر على الموالى للاماء شئ ۞ ويدل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير يقال فرض عليه اى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حمله على الايجاب اولى لا يكون ترك القول بالتقدير فى المهر ابطالا ﴿ قوله ﴾ فدل ذلك اى مجموع قوله فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب بالاضافة الى ذاته ۞ والتقدير بلفظ الفرض ۞ وان تقدير العبد امساك به قبل معناه ان مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى ولكنها غيب عنا فبا صطلاح الزوجين على مقدر يظهر ذلك المقدر المعلوم لا انهم يقدرون ما ليس بمقدر واعتبر هذا بقيم الاشياء فانها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم تظهر بتقويم المقومين ونظيره كفارة اليمين فان الواجب فى حق كل احد معلوم عند الله تعالى مستور عنا ويظهر فى ضمن الفعل ۞ ولكن فيه بعد لان الغرض اثبات تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل ليتحقق الامتثال كتقدير نصاب السرقة وما ذكروه لا يفيد هذا الغرض ويلزم منه انهما لو اصطلحا على الخمسة يكون ذلك اظهارا للمقدر ايضا كما لو اصطلحا على العشرين ۞ والذى يخطر ببالى ان هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان المهر مقدرا بما ذكرتم ينبغى ان لا يجوز الزيادة عليه كما لا يجوز النقصان عنه اعتبارا باعداد الركعات ولما جازت الزيادة جاز النقصان ايضا فلا يكون المهر مقدرا ۞ فاجاب بانه من المقادير التى تمنع النقصان دون الزيادة كمقادير الزكوات

فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال به فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك فى المهر والتقدير فيه كان ابطالا لموجب هذا اللفظ الخاص لا عملا به ولا بيانا لانه بين

الا ترى انه تعرض لجانب القلة بالنفى فقال لا مهر اقل من عشرة دون الكثرة اذ لم يقل ولا اكثر منها فيكون التزام الاكثر امتثالا بهذا التقدير لا محالة كالتزام الزيادة فى الزكوة بخلاف جانب النقصان لانه ترك للامتثال به فلا يجوز فهذا معنى قوله وان تقدير العبد امتثال به اى بتقدير الشرع ۞ فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك فى المهر اى اثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلى بن ابى هريرة من اصحاب الشافعى حيث قالا ان شاء اوجب المهر فى العقد او سكت فيجب المهر ويصح العقد وان شاء نفاه فيصح نفيه ايضا ويؤثر فى فساد العقد كنفى الثمن عن البيع يصح ويفسد البيع ۞ والتقدير فيه اى فى المهر كما جعله الشافعى حيث قال ايجاب واصله بالعقد وبيان مقداره مفوض الى رأى الزوجين كان ابطالا ۞ ويجوز ان يكون التقدير منصوبا عطفا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفا على الايجاب اى من جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى ومن الخاص المذكور قوله تعالى والسارق والسارقة الاية ۞ رفعهما على الابتداء والخبر محذوف كانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اى حكمهما ۞ او الخبر فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط ۞ ايديهما يديهما ونحوه فقد صغت قلوبكما اكتفى بتثنية المضاف اليه عن تثنية المضاف ۞ واريد باليدين اليمينان بدليل قراءة عبد الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم ۞ جزاء ونكالا مفعول لهما كذا فى الكشاف ۞ وذكر فى التيسير انما جمع الايدى لان السارق اسم جنس وكذا السارقة واريد بهما الجمع فلذلك قال الايدى لانها افراد مضافة الى الجمع وقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم لظاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى فى كلام واحد وهو شايع لغة كالجمع بين تذكير المعنى وتأنيث اللفظ ۞ وفى عين المعانى وقرأ ابن عباس والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهما والصواب ايمانهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم والعضوان يجمع من اثنين لانهما اثنان من اثنين ۞ واعلم بان عندنا حكم السرقة قطع ينفى الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع وبعده او استهلكه لا يضمن كما لو اتلف خمرا وهو ظاهر المذهب ۞ وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يضمن اذا استهلكه وقال الشافعى رحمة الله عليه القطع لا ينفى ضمان العين عنه بل العين فى حق الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم فى السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما مختلفان ۞ اسما وهو ظاهر ۞ ومقصودا لان احدهما شرع جبرا للمحل والاخر شرع زاجرا بطريق العقوبة ۞ ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة ۞ وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخر العبد واذا

٧
ومن ذلك قوله تعالى بعد هذا فان طلقها فلا تحل له من بعد والفاء حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب وانما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحته بعد الخلع فمن وصله بالرجعى وابطل وقوعه بعد الخلع لم يكن عملا به ولا بيانا

اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدليل على
ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكقوله عز اسمه
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وكقوله عليه السلا على اليد ما احدت حتى ترد فيجب
القول به فمن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل
يكون زيادة عليه بالراى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه
وقد ابيتم ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله ❊ انى بمعنى كيف وهو
استفهام بمعنى النفي اى لا يكون ابطال عصمة المال عملا به ﴿ والجواب ﴾ ان ذلك اى
ابطال العصمة ثبت بنص يشير الى ابطالها ❊ مقرون بقوله والسارق وقد يجوز ان يتغير
النص بدليل يقترن به كقولك انت حر نص فى اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء
او الشرط تغير موجبه فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذى لم يوجب سقوط عصمة المحل
وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء ❊
وفى قوله مقرون به اشارة الى نوع من التشنيع على الخصم وهو انه غفل عن الدليل القطعى
المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون
الطعن عائدا عليه ❊ ثم بيان اشارته الى ما ذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق
فى معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد فتبين به
ان وجوب القطع حق الله تعالى على الخلوص ولهذا لم يتقيد بالمثل وما يجب
حقا للعبد يتقيد به مالا كان او عقوبة كالغصب والقصاص ولهذا لا يملك المسروق منه
الخصومة بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه
وما يجب لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هى لله تعالى على
الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يثبت الحرمة لمعنى فى ذاته كحرمة شرب الخمر
والزنا لا لحق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا فى ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه
الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير ولوطئ فى حالة الحيض ❊ ثم
ان الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص ولم
يستبق لذاته حقا حتى صح بذل العبد واباحته ويجب الضمان له بالاتلاف ولا يجب
لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع بسرقته حقا لنفسه خالصا فعرفنا ضرورة انه
استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهى حرمة واحدة لا تبقى للعبد ضرورة
كالعصير اذا تخمر وصار محترما حقا لله تعالى لا يبقى حقا للعبد وكالارض تتخذ مسجدا
او صارت لله تعالى لا يبقى للعبد وكما لا يبقى للبائع اذا ثبت للمشترى بالبيع فهذا معنى قول
الشيخ ومن ضرورته تحويل العصمة اليه ❊ وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة
ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا ﴿ فان قيل ﴾ لا نسلم ان الحرمة
واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى لوجود النهى فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد

ح
والجواب ان ذلك ثبت
بنص مقرون به عندنا
وهو قوله تعالى جزاء بما
كسبا لان الجزآء المطلق
اسم لما يجب لله تعالى
على مقابلة فعل العبد وان
يجب لله تعالى يدل على
خلوص الجناية الداعية
الى الجزآء وانعدم على حقه
ومن ضرورته تحول
العصمة اليه ولان الجزاء
يدل على كمال المشروع
لما شرع له ماخوذ من جزى
اى قضى وجزاء بالهمزة
اى كفى وكماله يستدعى كمال
الجناية ولا كمال مع قيام حق
العبد فى العصمة لانه يكون
حراما لمعنى يكون فى غيره

كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما فى قتل الصيد المملوك فى الحرم او الاحرام وشرب
خمر الذمى عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة ﴿ قلنا ﴾ بل الحرمة واحدة لانا لا نجد
القطع يجب الا بمال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا لصيانته
على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب الضمان
اليه بخلاف جزآء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد فى الصيد بل بالجناية
على الاحرام او الحرم بدليل انه يجب فى الصيد الذى ليس بمملوك واذا لم يصر حقه
مقضيا به وجب الضمان ❊ وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى
لا لحق العبد فانها يجب فى قتل المسلم الذى لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونا بالدية ❊
وكذلك شرب خمر الذمى لان الحد بشربها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر
نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان ❊ ثم استدل الشيخ
رحمه الله بوجه آخر فقال ولان الجزاء يدل بمعنى لغة ❊ على كمال المشروع وهو القطع
فى مسئلتنا مثلا ❊ لما شرع له وهو السرقة او الزجر ❊ والضمير المستكن راجع الى
المشروع والبارز الى ما ❊ بمعنى تسمية الشئ جزآء يدل على انه كامل وتام فى المقصود
الذى شرع له لانه ماخوذ من جزى بالياء اى قضى والقضاء الاحكام والاتمام قال ❊ وعليهما
مسرودتان قضاهما ❊ داود او صنع السوابغ تبع ❊ اى احكمهما واتمهما كذا قيل ❊ فعلى
هذا اصله جزاى بالياء الا انها قلبت همزة لوقوعها بعد الالف كالقضاء اصله قضاى ❊
وجزآء بالهمزاى كفى والشئ انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا يكون الهمزة اصلية
والاول اظهر لانه مصدر جزى يجزى يقال جزيته بما صنع جزآء فاما كونه مهموزا
فما وجدته فى كتب اللغة التى عندى ولعل الشيخ وقف عليه ❊ واذا دل لفظ الجزآء
على الكمال لغة استدعى كمال الجناية لان كمال الشئ باعتبار كمال سببه وذلك بان
يكون الفعل حرا اما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حرا ما لعينه
بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة فى سقوط
الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالغصب ❊ والفرق بين النكتتين ان الاولى استدلال
باطلاق لفظ الجزآء والثانية استدلال بمعناه اللغوى وحاصلهما يرجع الى معنى واحد وهو
الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا ❊ واستدل
شمس الائمة رحمه الله فى المبسوط بوجه آخر فقال فى لفظ الجزآء اشارة الى الكمال فلو
اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت بالنص
﴿ قوله ﴾ ولا يلزم ان الملك لا يبطل جواب سؤال وهو ان يقال الملك شرط لانعقاد
السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم باعتبار شبهة فى الملك ثم لم
يقتض وجوب القطع نقل الملك الى الله تعالى بل بقى للعبد كما كان حتى يثبت له
ولاية الاسترداد ان كان قائما بعينه فكذلك لا يقتضى نقل العصمة حتى يثبت له ولاية

ولا يلزم ان الملك لا يبطل
لان محل الجناية العصمة
وهى الحفظ ولا عصمة
الا بكونه مملوكا

التضمين ان كان هالكا ❊ فاجاب وقال اشتراط الملك ليس بعينه وانما هو لتحقيق العصمة التى هى محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزآء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة لا تحقق بدون الملك لان ماليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقيق العصمة لالذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقاله لان الضرورة وهى تحقق الجناية الكاملة قد اندفعت به وذلك كالعصير اذا تخمر بقى الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله تعالى وكالشاة اذا ماتت بقى ملك صاحبها فى الجلد وان صارت محرمة العين حقا لله تعالى ﴿ قوله ﴾ فاما تعين المالك فشرط جواب سؤال اخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا لغيره والاصل هو العصمة فى تحقق الجناية وقد انتقلت الى الله تعالى حتى صار كالخمر على ما قلتم ينبغى ان لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت البينة من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وساير محارم الله تعالى ❊ فقال تعين المالك ليس بشرط لعينه ايضا بل ليظهر السبب بخصومته عند الامام فان السرقة هى الجناية على مال الغير ولا يتصور الجناية موجبة للحد الا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصومة الغير واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لا غير كذا فى الاسرار ولهذا لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا عندنا كالمكاتب ومتولى الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين والمضارب والمرتهن ❊ ووجه اخر لتقرير الجواب وهو ان يقال انما لا يبطل الملك لان محل الجناية العصمة ولا عصمة الا بكون المسروق مملوكا للعبد لان ما هو ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفى بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة ❊ وقوله ولذلك تحولت العصمة دون الملك متصل باول الكلام ومعناه على التقرير الاول فلكون العصمة محل الجناية دون الملك انتقلت العصمة دون الملك وعلى التقرير الثانى فلعدم امكان انتقال الملك تحولت العصمة دون الملك ❊ والوجه الثانى اوفق لظاهر اللفظ ﴿ فان قيل ﴾ قد ذكر الشيخ انه لا عصمة الا بكونه مملوكا وقد وجدت العصمة بدون الملك فانه اذا سرق مال الوقف من المتولى يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل فى ملك الموقوف عليه ﴿ قلنا ﴾ الفتوى على ان الموقوف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه والغلة مملوكة للموقوف عليه ان كان اهلا للملك وان لم يكن اهلاله كالمسجد والرباط يبقى على ملك الواقف ايضا تبعا لاصله كذا ذكر الامام العلامة استاد الائمة حميد الملة والدين رحمه الله فى فوائده وقوله حجة وان كان مخالفا لظاهر الرواية ❊ وذكر الامام فخر الدين البرغرى فى طريقته فى جواب سرقة مال الوقف وسرقة التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك فيها لغريم ولا لوارث ان الملك ماشرط لعينه وانما شرط لما كان الخصومة فانها شرط لظهور

فاما تعين المالك فشرط ليصير خصمه متعينا لا لعينه حتى اذا وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب ومتولى الوقف ونحوهما فلذلك تحولت العصمة دون الملك الاترى ان الجناية يقع على المال والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكا فاما الملك الذى هو صفة للمالك كيف يكون محلا الجناية لينتقل

السرقة وفيما ذكرنا ان عدم الملك فاليد ثابتة وهى كافية للخصومة ❊ ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الاترى الى آخره اى النقل انما ثبت ضرورة بكامل الجناية وانها واقعة على المال فينتقل ماهو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك وذلك لايتصور ان يكون محلا للجناية فكيف ينتقل اى لاينتقل ❊ وهكذا ذكر ابواليسر فقال الجزآء انما يجب بالجناية على المال لاعلى المالك والملك صفة المالك لانه عبارة عن القدرة وهى من اوصاف القادر لامن اوصاف المال فجاز ان لايسقط الملك فاما العصمة وهى الاحترام فوصف المحل وهذ جناية على المحل فجاز ان يسقط كما فى الخمر ﴿ فان قيل ﴾ العصمة صفة للعاصم لاللمال كالملك صفة للمالك ولهذ ايقال مال معصوم ولايقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لامالك فانى يستقيم هذا الفرق ﴿ قلنا ﴾ تقريره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدى كالضرب مثلا له تعلق بالفاعل وهو تعلق التاثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثر ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التأثر بذلك الفعل قام به والمصدر الذى دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له لامحالة فمصدر الضارب ضرب بمعنى التاثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثر ❊ ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما فى قولك فلان يعطى ويمنع اى سجيته الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما اذا بنى الفعل للمفعول ❊ ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لابالفاعل لان العصمة هى الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لااتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الغرض اتصاف العبد بالمالكية لااتصاف المال بالمملوكية فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة المال والملك صفة المالك ﴿ قوله ﴾ وكيف ينتقل وهو غير مشروع يعنى لوكانت الجناية متصورة الوقوع على الملك لا يمكن القول بانتقاله فكيف اذالم يتصور وذلك لانالم نعهد فى الشرع انتقال ملك العبد الى الله لانه لاسآئبة فى الاسلام كيف وانه يستلزم اثبات الثابت اذجميع الاشياء ملكه ولهذا لايجوز ان يقال هذا مملوك العبد لامملوك الله تعالى اذا العبد ومافى يده لمولاه فاما العصمة التى يثبت للعبد فقد عهد فى الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد لالله تعالى فلهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك ❊ واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ فى تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء لان مايجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القطع تبين ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان

وكيف ينتقل الملك وهو غير مشروع فاما نقل العصمة فمشروع كما فى الخمر والله اعلم

ومن هذا الاصل

﴿ باب الامر ﴾

تعدد الاستيفاء تين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يندفع كثير من الاسولة ❊ ثم هذا الانتقال ضرورى لما ذكرنا انه يتحقق الجناية فلا يظهر فى حق غيره حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق اوباعها منه اومن غيره صح ولو اتلفه غير السارق يضمن وكذا لو اتلفه بعد القطع فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله لان الاستهلاك فعل اخر غير السرقة فيظهر حكم التقوم فى حق هذا الفعل ❊ ولايقال ينبغى ان لا يظهر الانتقال فى حق الضمان ايضا لان الضرورة قد اندفعت باثباته فى حق وجوب القطع ❊ لانا نقول قد بينا ان العصمة شئ واحد وقد ظهر انتقالها وابطالها فى حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها فى حق الضمان الاخر لئلا يؤدى الى تكرار الضمان بازاء شئ واحد ❊ ولهذا قلنا اذا استهلكه لا يضمن فى ظاهر الرواية لان الاستهلاك اتمام للمقصود بالسرقة فيظهر سقوط حق العبد فى حقه ايضا بخلاف البيع والهبة فانه ليس باتمام للمقصود بالسرقة بل هو تصرف آخر ابتداء كذا فى المبسوط ﴿ فان قيل ﴾ لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما فى الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما فى سرقة الخمر ﴿ قلنا ﴾ انما لا يجب القطع فى الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب فى صيد الحرم وحشيشه والخمر ليس كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد مفتقرا الى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه ﴿ فان قيل ﴾ ان القطع شرع لصيانة حق العبد وفى القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان ابطال حقه فيمتنع القول به ﴿ قلنا ﴾ ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لما لم يمكن الجمع بينهما لان الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تحقيق الحفظ حالة السرقة بجعل المحل محرم التناول لحق الله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ ماله بايجاب الضمان له كما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا سمى حيوة فكذلك هذا ❊ واعلم ان ما ذكرنا من سقوط الضمان فى الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما رواه هشام عن محمد رحمهما الله لان المسروق منه قد لحقه النقصان والخسران من جهته بسبب هو مستعد فيه ولكن تعذر على القاضى القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم فى حق استيفاء القطع فلا يقضى بالضمان ولكن يفتى برفع النقصان والخسر ان الذى الحق به فيما بينه وبين ربه كذا فى المبسوط والله اعلم ﴿ قوله ﴾ ومن هذا الاصل اى ومن القسم الذى نحن فى بيانه وهو الخاص

﴿ باب الامر ﴾

ذكر الشيخ رحمه الله فى اول الباب لفظة ذلك وهو للاشارة الى البعيد ولما طال الكلام

فان المراد بالامر يختص بصيغة لازمة عندنا ومن الناس من قال ليس للمراد بالامر صيغة لازمة وحاصل ذلك ان افعال النبي عليه السلام عندهم موجبة كالامر وهو قول بعض اصحاب مالك والشافعى رحمهما الله

وبعد ذكر الاصل ذكر لفظ هذا وهو للاشارة الى القريب وكذا ذكر قبيل باب النهى وكان عكسه اولى الا انه ذكر فى شرح التأويلات ان ما لا يحس بالبصر فالاشارة اليه بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغايب ومن حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك كما يقال دخل الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر ❊ ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن جريج والكسائى والاخفش وابو عبيدة ان معنى قوله تعالى ذلك الكتاب هذا الكتاب ❊ واعلم ان عبارات القوم اختلفت فى تعريف الامر الذى بمعنى القول ولهذا لم يذكر الشيخ تعريفه كما ذكر تعريف الاقسام المتقدمة ❊ فقيل هو القول المقتضى طاعة المأمور باتيان المامور به ❊ وفيه تعريف الامر بالمامور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر لاشتقاقهما منه ❊ وبالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الامر ايضا لانها لا تعرف الا بموافقة الامر وعلى التقديرين يلزم الدور ❊ وقيل هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاهانة ونحوها ❊ وقيل هو اللفظ الداعى الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على المراده والمراد الاول ايضا ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا ❊ وعلى انعكاسهما انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى امرا ولهذا ينسب قائلها الى الحمق وسوء الادب ❊ وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا اقرب الى الصواب واختار بعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فاراد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا ❊ وبقوله فعل غير كف احترز عن النهى ❊ وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما ذكرنا ❊ وذكر فى القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم فى نفس المتكلم والامر والنهى كلام فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهى ولا يكون حقيقة الامر والنهى ولكن لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل حقيقة فى الامر وقوله لاتفعل حقيقة فى النهى ﴿ قوله ﴾ فان المراد ❊ الفاء فى فان اشارة الى تعليل كون الامر من هذا الاصل وهو الخاص ❊ المراد بالامر اى الوجوب لان عندنا وعند هؤلاء المخالفين لاموجب له الا الوجوب ❊ يختص بصيغة لازمة اى لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا المستشير اليه ❊ ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما فى الالفاظ المتباينة فالشيخ بالتعرض للجانبين اشار الى انه من القسم الاخير ❊ والغرض من تعرض جانب اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل لانه فى بيان خصوص اللفظ

ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلابد من ذكره ليستقيم التعليل ❁ ومن التعرض لجانب
المعنى وهو قوله المراد بالامر يختص هو الاشارة الى ان الخلاف الذى يذكر بعد فى خصوص المعنى
لا فى خصوص اللفظ فانهم لم يخالفونا فى ان صيغة افعل خاصة فى الوجوب ولكنهم قالوا انه
يستفاد من غير الصيغة ايضا كما يستفاد منها ❁ ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود الكلى
من هذا الباب لا بيان كونه من الخاص ❁ وهذا هو الغرض من العدول عن لفظة المخصوصة
الى لفظة اللازمة ايضا لان الصيغة لما كانت لازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه اللفظة
ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى
بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذى يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى
هذا كان ذكر اللازمة فى قوله يختص بصيغة لازمة تاكيدا اذ اللزوم يستفاد من الاختصاص
بالصيغة اما ذكرها فى قوله ليس للمراد بالامر صيغة لازمة فلازم اذ لو لم يذكر اللازمة ههنا لم
يفهم نفى اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام وهو المقصود منه فيختل الكلام ❁
واعلم ان المخالفين وافقونا على ان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر
فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة يسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب ولكن
الاختلاف فى ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا لا يسمى امرا
على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الايجاب
فهذا معنى قول الشيخ وحاصل ذلك اى حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبى عليه السلام
عندهم اى عند ذلك البعض الذى دل عليه قوله من الناس موجبة كالامر اى كالامر
المتفق عليه وهو صيغة افعل ❁ وصورة المسئلة انه اذا نقل الينا فعل من افعاله عليه السلام
التى ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هى من خصايصه مثل
وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل مثل قطعه
يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان
لقوله جل ذكره فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يسعنا ان يقول فيه امر النبى عليه السلام
بكذا وهل يجب علينا اتباعه فى ذلك ام لا ❁ فعند مالك فى احدى الروايتين عنه وابى
العباس بن شريح وابى سعيد الاصطخرى وابى على بن ابى هريرة وابى على بن ابى خيران من
اصحاب الشافعى يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقه ويجب علينا الاتباع فيه ❁
وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع ❁ واما اذا كان
بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع ولا يجب فى الاقسام الآخر بالاجماع ❁ ثم اختلفوا
فقال بعضهم لفظ الامر مشتركة بين الصيغة المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظى كاشتراك
لفظ العين بين مسمياته ❁ وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوى كاشتراك الحيوان
بين الانسان والفرس ❁ والحاصل ان الايجاب مع حقيقة الامر متلازمان يثبت كل واحد
بثبوت الاخر وينتفى بانتفائه فيلزم من انحصار الايجاب على الصيغة انتفاء الاشتراك فى لفظ

الامر ومن ثبوته تغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلهذا يعرض فى الدلائل تارة لنفى
الاشتراك واثباته وتارة لنفى الوجوب عن غير الصيغة واثباته فافهم ❁ احتج من قال بالاشتراك
اللفظى بالكتاب وهو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله وطريقته لانه وصفه بالرشد
والفعل انما يوصف به لا القول ❁ وقوله عز ذكره وامرهم شورى بينهم اى فعلهم ❁ وقوله
جل ثناؤه تنازعتم فى الامر اى فيما تقدمون عليه من الفعل ❁ وقوله عز اسمه اخبارا التعجبين
من امر الله اى صنعه فاطلق لفظ الامر فى هذه الايات على الفعل والاصل فى الاطلاق
الحقيقه فهذا هو المشهور من وجه التمسك فى هذا المقام وما ذكر الشيخ راجع اليه ايضا
وقوله ولو لم يكن الامر اى معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مستفادا بالفعل اى حاصلا
به ومفهوما منه لما سمى الفعل بالامر اى لما اطلق عليه لفظ الامر لانه اذ ذاك يصير لغوا من
الكلام ❁ واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه
لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشئ
ولا اتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة فى الفعل ثبت
كونه موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر ❁ ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز
فالحمل على الحقيقة اولى لانها هى الاصل ❁ وبالسنة وهى ما روى انه عليه السلام شغل
عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى ❁ وما روى
انه عليه السلام قال فى حجة الوداع خذوا عنى مناسككم فانى امرؤ مقبوض فجعل المتابعة
لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالتنصيص وهو قوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه
بشر مثلنا ❁ وبان اختلاف الجمع فى لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة
فى كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على اعواد وقد جمع
الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما ❁ واحتج
من قال بالاشتراك المعنوى بان القول المخصوص والفعل مشتركان فى عام كالشيئية والشأن فيجب
جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر للمشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظى والمجاز لان كل واحد
منهما خلاف الاصل ❁ واحتج الجمهور فى نفى الاشتراك اللفظى بان الامر لو كان مشتركا
بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك
للمعانى على السواء والامر بخلافه ❁ وبانه حقيقة فى القول المخصوص فوجب ان لا
يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ❁ وفى نفى الاشتراك بانه لو كان مشتركا بالاشتراك
المعنوى لما فهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لان مسماه ح اعم من كل واحد منهما ولا
دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للحيوان على الانسان هذا هو المشهور المذكور فى عامة
الكتب وهو تعرض لنفى الاشتراك عن الامر وانتفاء الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن
الشيخ رحمه الله تعرض فيما ذكر من الدليل لنفى الايجاب عن غير الصيغة على عكس ما

واحتجوا بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد
اى فعله ولو لم يكن
الامر مستفادا بالفعل
لما سمى به وقال عليه
السلام صلوا كما رايتمونى
اصلى فجعلوا المتابعة
لازمة

ذكروا ليطابق ما ذكره فى اول الباب ❊ فقال واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت دلالات على المعانى المقصودة فكانه اراد بذكر كلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان كان لانتفاء دلالة اللفظ واراد بالمعانى مدلولات الالفاظ يعنى الموضوع للدلالة على المعانى التى قصد المتكلم القاءها الى السامع واراد ان يبينها له هى العبارات لا غير ❊ ولا يجوز قصور العبارات عن المعانى اى لا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ فيحتاج فى الدلالة عليه الى شئ آخر لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا فى المترادفات كثرة فاما وقوع المشترك فى اللغة فليس من قبيل قصور العبارة الا ترى ان لكل معنى من المشترك اسما على حدة اذا ضم الى المشترك صارا مترادفين ❊ وكانه جواب سؤال وهو ان يقال قد سلمنا ان العبارات هى الموضوعة للدلالة على المعانى الا ان العبارات قاصرة عنها متناهية لتركبها من حروف متناهية والمعانى غير متناهية فلابد من ان يكون غير العبارة دالا عليها ايضا ضرورة فقال ليس كذلك لانا نجد المهملات اكثر من المستعملات ولا نجد معنى لا يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعانى التى تعقلها الذهن واحتيج الى التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن مالا يتناهى واليه اشار بقوله المعانى المقصودة ❊ واذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعانى المقصودة محصور على العبارات وانها لا تقصر عن المعانى لا يكون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه اصلا لانه لو استفيد منه لم يبق الحصر فى العبارات وقد تم الاستدلال ❊ ولكن الشيخ ادرج دليلا اخر للتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب ❊ قالوا وهذا على مذهب الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع للحال واذا انضم اليه سوف او السين صارت للاستقبال وقد تعرف ذلك فى شرح الجامع الصغير للمصنف ❊ ولكن لا حاجة الى هذا التأويل ههنا لانه فى بيان خصوص المعنى لا فى بيان خصوص اللفظ وانما يحتاج اليه فى خصوص اللفظ وهو ان يقال ضرب مختص بالماضى ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال واراد بقوله مختصة بعبارات ان معنى الماضى مختص بالصيغة الموضوعة له وكذا معنى الحال والاستقبال نفيا للترادف الذى هو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مختصا بالعبارة الموضوعة له كذلك لانه من اعظم المقاصد اذ الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو بالاختصاص بالصيغة اولى ❊ الا ترى انه لو لم يختص بالصيغة وثبت بالفعل كما يثبت بالصيغة لزم منه الاشتراك فى لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل ❊ ويحتمل ان يكون كلمة انما للتأكيد لا للحصر ولهذا لم يذكر فى بعض النسخ ويكون الكل دليلا واحدا ❊ وتقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعانى المقصودة والعبارات غير قاصرة عنها لما بينا ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة

مطلب
واحتج اصحابنا رحمهم الله بان العبارات انما وضعت دلالات على المعانى المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعانى وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود اعظم المقاصد فهو بذلك اولى

كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعة لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعة له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل ﴿ قوله ﴾ واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة يعنى اذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعة فى اصل اللغة وهى صيغة افعل مثلا كانت حقيقة فى هذا المعنى لا محالة فيكون لازمة له ❊ والضمير فى كان ويكون عائد الى اصل الموضوع ❊ وانما قال لازمة دون لازما لان اصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فانث على تاويل الصيغة واذا كانت الصيغة التى هى اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد بدونها فيمتنع ثبوته بالفعل ضرورة ﴿ قوله ﴾ الا بدليل اى لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها فح ينتفى اللزوم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل ❊ ثم تعرض الشيخ لنفى الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفى الايجاب عن الفعل بطريق التوضيح فقال الى ترى الى اخره وهو ظاهر ❊ قال المصنف فى شرح التقويم الفعل لا يصلح ان يكون موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل تحقيق الوجود وليس فيه دليل طلب الوجود فلا يكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان مالا يدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثر الا انه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده ﴿ قوله ﴾ وقد قال النبى عليه السلام هذه معارضة لما تمسكوا به من السنة وهى ماروى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه قال خلع النبى صلى الله عليه وسلم نعليه وهو يصلى فخلع من خلفه فقال ما حملكم على خلع نعالكم فقالوا رأيناك خلعت فخلعنا قال ان جبريل اخبرنى ان فى احديهما قذرا فخلعتهما لذلك فلا تخلعوا نعالكم كذا فى شرح الاثار وفى رواية ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبريل عليه السلام اتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما كذا فى المصابيح ❊ وما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال وايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى فى انكار النبى عليه السلام عليهم دليل واضح على ان فعله ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كما لو كان امرهم بذلك وامتثلوا به ❊ قال الغزالى رحمه الله انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا ❊ وقوله عليه السلام يطعمنى ربى ويسقينى يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك لمن دونه من الاولياء بطريق الكرامة ❊ ويجوز ان يكون ذلك كناية عما يتقوى به الروح من القربة والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك ❊ قال بعضهم ❊ وذكرك للمشتاق خير شراب ❊ وكل شراب دونه كسراب

واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فيكون لازمة الا بدليل الا ترى ان اسماء الحقايق لا يسقط عن مسمياتها ابدا واما المجاز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لا ينفى عنه بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم ههنا صح ان يقال ان فلانا لم يامر اليوم بشئ مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم مالكم خلعتم نعالكم وانكر عليهم المواقفة فى وصال الصوم فقال انى ابيت يطعمنى ربى ويسقينى فثبت ان صيغة الامر لازمة

ولاتنكر تسميته مجازا لان الفعل يجب به فسمى به مجازا والنبى عليه السلام دعا الى الموافقة بلفظ الامر بقوله صلوا كما رأيتمونى اصلى فدل ان الصيغة لازمة ومن ذلك

﴿ باب موجب الامر ﴾

﴿ قوله ﴾ ولاتنكر تسميته مجازا جواب عن تمسكهم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فقال انا لا ننكر تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل يجب بالامر فيجوز ان يسمى بالامر اطلاقا لاسم السبب على المسبب ❊ وفى الاقليد شبه الداعى الذى يدعو الى الفعل يتولاه بآمر يأمره به فقيل له امر تسمية للمفعول به بالمصدر كأنه قيل مأمور به كما قيل شان وهو مصدر شانت اى قصدت سمى به المشوؤن اى المطلوب واليه اشار شمس الائمة ايضا ❊ على انه قد قيل ان المراد من الامر فى الآية المذكورة القول بدليل قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم والرشد الصواب وقد يوصف القول به ❊ وفى المطلع فاتبعوا امر فرعون هو ما امرهم به من عبادته واتخاذه الها وما امر فرعون برشيد اى بذى رشد بل هو غى وضلال وقيل بمرشد ﴿ قوله ﴾ والنبى عليه السلام دعا الى الموافقة بلفظ الامر جواب عن تمسكهم بقوله عليه السلام صلوا اى المتابعة انما وجبت بقوله صلوا لابالفعل ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لايحتاج قوله افعلوا كذا الى شئ آخر يوجب الامتثال به ❊ قال الغزالى فى جوابه وجواب امثاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم وهذا وضوئ ووضوء الانبياء من قبلى بيان من النبى صلى الله عليه وسلم ان شرعه وشرعهم فيه سواء ففهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفعل ❊ واما قولهم اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى الشان والصفة لا بمعنى الفعل والاعواد والعبد ان كلاهما جمع عود مطلقا كذا فى الصحاح ❊ واما الاوامر فقد ذكر فى المعتمد انها جمع آمرة لا جمع امر وهو حق لان فواعل فى الثلاثى جمع فاعل اسما ككواهل او فاعلة اسما وصفة ككواثب وضوارب فاما فعل فلم يجمع على فواعل البتة لكنه قيل اوامر جمع امر مجازا كان صيغة افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهى على نواهى بهذا التأويل ولهذا يقال ماله ناهية اى نهى ❊ واما قولهم هو متواطئ اى مشترك معنوى ففاسد ايضا لان ذلك يؤدى الى رفع المجاز والاشتراك اصلا لان الاشتراك فى امر عام قد يوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة ❊ وقولهم المجاز والاشتراك خلاف الاصل قلنا كل ما هو خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه الدليل وقد قام الدليل على المجاز ههنا كما ذكرنا والله اعلم ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى ومن الخاص

﴿ باب موجب الامر ﴾

اى حكم الامر ❊ الباب المتقدم فى بيان لزوم الصيغة للمراد بالامر بحيث لايوجد ذلك المراد بدونها وبيان اختصاص ذلك المعنى بالصيغة ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا

(وهذا)

واذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد فى اصل الوضع وهو قول عامة الفقهاء ومن الناس من قال انه مجمل فى حق الحكم لا يجب به حكم الا بدليل زائد

وهذا الباب فى بيان المراد انه متعدد ام واحد ❊ متعين اومبهم ﴿ قوله ﴾ واذا ثبت خصوص الصيغة اى لزومها للمعنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد اى انفراد المعنى وتعينه فى اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفردا اومتعينا مع ان الصيغة المخصوصة لازمة له يلزم الاشتراك او الاجمال فى الصيغة وكلاهما خلاف الاصل وهذا لان الغرض من وضع الالفاظ الافهام للسامع والاشتراك والاجمال يخلان به الا ان الاشتراك والاجمال وقعا لعوارض قد ذكرنا وسنذكرها ايضا انشاء الله تعالى ﴿ فان قيل ﴾ انه فى بيان خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع لكذا وما ذكر فى هذا الباب من اقسام خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظى ﴿ قلنا ﴾ لايتم خصوص اللفظ الا ببيان خصوص المعنى اعنى تفرده لانه قال فى تحديد الخاص لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد فلابد من التعرض لجانب خصوص المعنى ليتم خصوص اللفظ فلهذا جعله من قسم الخاص ❊ واعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر وجها ❊ للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ❊ وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم ❊ وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد فى المداينات ولا يزيد بفعله ❊ وللاباحة كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم ❊ وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين ❊ وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله ❊ وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ❊ وللتسوية كقوله تعالى اصبروا اولا تصبروا ❊ وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اى ما اسمعهم وما ابصرهم ❊ وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون ❊ وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون ❊ وللاخبار كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ❊ وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت ❊ ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما آخر ❊ وللتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ❊ وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين ❊ وللتمنى كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجل ❊ وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضى الله عنهما كل مما يليك وهو قريب من الندب اذ الادب مندوب اليه ❊ وللدعاء كقولك اللهم اغفرلى ❊ اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة فى جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة بل انما يفهم ذلك من القرائن ❊ انما الذى وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظى كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعرى فى بعض الروايات وابن شريح من اصحاب الشافعى وبعض الشيعة ❊ والى هذا القول اشار الشيخ حيث جعل التوبيخ من مواجبه ❊ وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى وقيل

بالمعنوى وهو ان يكون حقيقة فى الاذن الشامل للثلاثة وهومذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يكون فى التهديد مجازا ۞ وقيل هو مشترك فى الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعى ۞ وقيل معنى بان يجعل حقيقة فى معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك ۞ وقال ابو الحسن الاشعرى فى رواية والقاضى الباقلانى والغزالى ومن تبعهم لا يدرى انه حقيقة فى الوجوب فقط او فى الندب فقط اوفيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه مجمل لازدحام المعانى فيه وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض فى نفس الموجب وعند البعض فى تعيينه ۞ وقال مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمهم الله ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا و هو ان لا يعتقد فيه بندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه من الايجاب والندب فهو حق ولكن يؤتى بالفعل لا محالة حتى انه اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج عن العهدة وان اريد به الندب يحصل الثواب فهذا بيان اقوال الواقفية ۞ فاما عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة فى احد هذه المعانى عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا فى تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابى الحسن البصرى والجبائى فى احد قوليه الى انه حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه ۞ وذهب جماعة من الفقهاء والشافعى فى احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه حقيقة فى الندب مجاز فيما سواه ۞ وذهب طائفة الى انه حقيقة فى الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك رحمه الله ﴿ قوله ﴾ واحتجوا اى الطائفة الاولى من الواقفية بان صيغة الامر فى معان مختلفة وهى ما ذكر فى الكتاب من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الباقى والاصل فى الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذى هو من اقسام الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها الا بدليل زائد ترجح احد المعانى على سائرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ۞ والتقريع التعجيز والافحام والتوبيخ التهديد والفرق بينهما ان فى التقريع لا يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به ولهذا يلحق به افعل كذا ان استطعت كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله ۞ فأت بها من المغرب والمراد منه النفى اى الاتيان بالسورة او الشمس من المغرب ليس بموجود ومقدور اصلا وفى التوبيخ يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ۞ اعملوا ما شئتم فان المأمور قادر على الكفر والايمان جميعا الا ان المأمور به فى التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهى منه اى لا تفعل هذا فانك ان فعلته ستلحق بك عقوبته ولهذا يلحق به افعل فانك تستحق به العقاب ۞ ثم قوله تعالى واستفزز اى استخف واستزل وهيج من استطعت منهم على المعاصى بوسوستك ودعائك الى الشر من قبيل التهديد لا من قبيل التقريع الذى ذكره الشيخ كذا فى الكشاف والمطلع وعين المعانى وعامة التفاسير والتقويم واصول شمس الائمة

واحتجوا بان صيغة الامر استعملت فى معان مختلفة للايجاب مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وللندب مثل قوله وابتغوا من فضل الله وللاباحة مثل قوله واذا حللتم فاصطادوا وللتقريع مثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم وللتوبيخ مثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر واذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل به الا بدليل

واصول ابى اليسر وغيرها الا ترى ان اللعين قادر على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاغواء فانى يكون هذا من باب التقريع ۞ ولا حاجة الى ذكر التقريع ههنا وان ذكر فى بعض الكتب لانه فى بيان المعانى الاصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم وهذا من المعانى المجازية بالاتفاق فلا حاجة الى ذكره ۞ وما ذكرنا هو المتمسك للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظى الا انهم قالوا حمله على الاباحة او التهديد الذى هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة فى اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لا فى فعل معين من قيام او قعود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل فى الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معانى هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما انا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد فى ان الاول للماضى والثانى للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضى عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل ۞ وكما ميزوا الماضى عن المستقبل ميزوا الامر عن النهى وقالوا الامر قوله افعل والنهى لا تفعل وانهما لا ينبئان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل وهذا امر نعلمه بالضرورة من اللغات فعلم بما ذكرنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذى هو المنع خلافه وكذا قوله ابحت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فبقى الاشتراك بين الندب والوجوب ۞ ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوى قال جعله حقيقة فى الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز ۞ ثم الواقفية انما قالوا بوجوب الصلوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة بقرينة ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وبما ورد من التهديدات فى ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة فى شدة الخوف والمرض الى غير ذلك ۞ واما فى الزكوة فقد اقترن بقوله وآتوا الزكوة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية ۞ واما فى الصوم فبقوله كتب عليكم الصيام وقوله عز اسمه فعدة من ايام اخر وايجاب تداركه على الحائض وكذلك الزنا والقتل وغيرهما من المحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تحصى ﴿ قوله ﴾ ولعامة العلماء اى الذين قالوا بان الامر موجبا متعينا ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل ۞ والاولى ان يقال صيغة الامر احد تصاريف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع فى خصوصه فلا يستقيم ان يجعل مقدمة الدليل ۞ وكما ان العبارات لا تقصر عن المعانى حتى كانت كافية فى الدلالة على المعانى ولم يحتج الى شئ آخر على ما بيناه فى الباب المتقدم فكذلك العبارات مختصة بالمعانى اى كل عبارة مختصة بمعنى فى اصل الوضع والمراد بالمراد الجنس ۞ ولا يثبت الاشتراك اى فى العبارة الا بعارض لما مر ان الغرض من وضع الكلام افهام المراد للسامع والاشتراك يخل به

ولعامة العلماء ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وكما ان العبارات لا تقصر عن المعانى فكذلك العبارات فى اصل الوضع مخصصة بالمراد ولا يثبت الاشتراك الا بعارض فكذلك صيغة الامر لمعنى خاص

فلم يكن اصلا ولكنه قد يقع بعارض ۞ وهو تعدد الوضع مع غفلة الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية وذلك بان الواضع نسى وضعه الاول وقد اشتهر ذلك او كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان بين الاقوام ۞ او الابتلاء ان كانت توقيفية وقد مر بيانه فكذلك صيغة الامر لابد ان يكون مختصة بمعنى خاص فى اصل الوضع ۞ واللام فى لمعنى اشارة الى اختصاص الصيغة بالمعنى ۞ ثم الاشتراك يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص ۞ السائر بمعنى الجميع يقال سائر الناس اى جميعهم كذا فى الصحاح ۞ او بمعنى الباقى وهو الاصح فقد ذكر فى الفائق انه اسم فاعل من سأر اذا بقى ومنه السؤر وهذا مما يغلط فيه الخاصة فيضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق بقوله لمعنى خاص اى صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها عن الوضع الاصلى الا بعارض كجميع الالفاظ الخاصة او باقيها فانها لمعانى خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها الا بدليل مغير كما قلنا ۞ ويجوز ان يكون معناه كسائر الالفاظ التى يحصل بها الخصوص فى العام فيكون اضافة الالفاظ الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقولك وقت الظهر والتشبيه متعلقا بقوله بضرب من الدليل المغير ۞ والى هذا الوجه اشار شمس الائمة فقال فلابد من ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص فى اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه الا بعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص فى العام ۞ ويجوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك الحقيقى المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصورى الذى يحدث للالفاظ بسبب الاستعارة بين المعنى الحقيقى والمجازى فان لفظ الاسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما يثبت بعد ما ثبت خصوص اللفظ فى معناه الموضوع له بدليل يقترن باللفظ انه غير عن موضوعه الاصلى واريد به هذا المعنى الاخر ولهذا لا يخل هذا الاشتراك بالفهم لان قيام الدليل الذى يسمونه قرينة لازم له فيدل على المراد لامحالة بخلاف الاشتراك الحقيقى فانه لا يثبت معه الخصوص ويثبت بالاستعمال الخالى عن القرينة ولهذا يخل بالفهم الا ترى انك اذا قلت رأيت اسدا يفهم منه الهيكل المخصوص لاغير واذا قلت رأيت اسدا يرمى يفهم منه الانسان الشجاع لاغير فاما اذا قلت رأيت عينا فلا يفهم منه شئ معين ۞ ثم الخصوم لما استدلوا باستعمال الامر فى المعانى المختلفة انه مشترك حقيقى نظرا الى ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة واستدل الشيخ على انه خاص بان الاصل فى الكلام الخصوص دون الاشتراك اجاب عما تمسكوا به فقال بعد ما ثبت خصوص الصيغة بما ذكرنا من الدليل واليه اشار بقوله ۞ ثم قد يثبت الاشتراك الصورى اى المجاز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الالفاظ الخاصة تصرف الى المجاز بالقرائن المنضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذى تمسكتم به بعد ما ثبت الخصوص هذا النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقى لانه لا يجتمع مع الخصوص ۞ والحاصل ان الاستعمال يدل على الاشتراك وعلى المجاز فحمله على المجاز اولى لانه لا يخل بالفهم ﴿ قوله ﴾ واما الذين قالوا

(بالاباحة)

ثم الاشتراك انما يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص ثم الفقهاء سوى الواقفية اختلفوا فى حكم الامر قال بعضهم حكمه الاباحة وقال بعضهم الندب وقال عامة العلماء حكمه الوجوب

بالاباحة قالوا ۞ الق‍اء فى جواب اما لازم لكن المشايخ قد يتركونها كثيرا لان نظرهم كان الى المعنى لا الى اللفظ كذا كان يقول شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين نور الله مضجعه ۞ قالوا ان ما ثبت كونه امرا اى الذى ثبت كونه امرا من الصيغ الموضوعة ۞ وقيل هو احتراز عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها فان الصيغة فى هذه المعانى ليست بامر على الحقيقة باتفاق هؤلاء كان مقتضيا لموجبه لامحالة ۞ فيثبت ادناه اى ادنى ما يصح ان يثبت بالامر وهو الاباحة كما اذا وكل رجلا فى ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ وهو متيقن ۞ وفى التقويم قالوا الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجود له الا بالايتمار فدل ضرورة على انفتاح طريق الايتمار عليه وادناه الاباحة ۞ واما النادبون فقالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولابد فيه من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك وليس فى الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناهما لتيقن به ولا يثبت الزيادة لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به ۞ قال الشيخ رحمه الله الا ان هذا اى القول بالندب مع دليله فاسد ۞ خصه بالحكم بالفساد دون القول الاول لان دليل النادبين قد تضمن افساد القول الاول فلا حاجة الى التعرض له ﴿ قوله ﴾ لانه الضمير للشان ۞ اذا ثبت ان الامر موضوع لمعناه المخصوص وهو طلب الفعل بما ذكر من الدليل كان الكمال اصلا فى ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكما له بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دل ان الفعل مطلوب الآمر من كل وجه فيثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل به من جانب المأمور غالبا فاما الندب ففيه نقصان فى جانب الطلب لعدم ترتب العقاب على تركه وكذا لا يؤدى الى وجود المطلوب غالبا واذا كان كمال الطلب فى الوجوب وجب القول به اذ لا قصور فى دلالة الصيغة على الطلب لانها موضوعة لذلك ولا فى ولاية الامر لانه مفترض الطاعة بملك الالزام ۞ وكان قوله لا قصور فى دلالة الصيغة احتراز عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية المتكلم كقوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها وهو الايجاب ۞ وقوله ولا فى ولاية المتكلم احتراز عما اذا اقترن بالمتكلم ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كما فى الدعاء والالتماس ۞ قال ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل فى الاشياء الكمال والنقصان بعارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة الوجوب مضافا الى الامر السابق فمن جعل الامر للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال بعارض وهذا قلب القضية ۞ ولا حجة للنادبين فى قوله عليه السلام اذا امرتكم

اما الذين قالوا بالاباحة قالوا ان ما ثبت امرا كان مقتضيا لموجبه فيثبت ادناه وهو الاباحة والذين قالوا بالندب قالوا لابد مما يوجب ترجيح جانب الوجود وادنى ذلك معنى الندب الا ان هذا فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه الخصوص به كان الكمال اصلا فيه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم والحجة لعامة العلماء الكتاب والاجماع والدليل

بامر فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شئ فانتهوا حيث فوض الامر الى مشيتنا وهو دليل الندبة لانا لانسلم انه رد الى مشيتنا بل رده الى استطاعتنا فانه قال ما استطعتم ولم يقل فافعلوا ما شئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص المندوب بل كل واجب كذلك ❊ ولما بين فساد شبهة الخصم شرع فى بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لانه لايلزم من ابطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال والحجة لعامة العلماء وفى بعض النسخ الفقهاء وهو احسن لمطابقته قوله ثم الفقهاء سوى الواقفية ❊ والاجماع اى دلالته لان الاجماع فى صورة اخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم فى هذه الصورة ﴿ قوله ﴾ تعالى انما قولنا لشئ الاية ❊ قولنا مبتدأ وان نقول خبره وكن يكون من كان التامة التى بمعنى الحدوث والوجود اى اذا اردنا وجود شئ فليس الا ان نقول له احدث فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف ❊ وهذا مثل لان مرادا لا يمتنع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المامور به عند امر الآمر المطاع اذا ورد على المامور المطيع الممتثل ولا قول ثم ❊ والمعنى ان ايجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يمتنع عليه البعث الذى هو من شق المقدورات كذا فى الكشاف وسمى المعدوم شيئا باعتبار مايؤل اليه ❊ واعلم بان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر بل وجودها متعلق بخلق الله وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعته حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعنى لو كان فى قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التى ليست فى كلامهم ما هو اوجز فى الدلالة على التكوين منها فيكون ما ارادوا وجوده عقيب التكلم بهذه الكلمة بلا صنع اخر منهم اليس يكون الايجاد عليهم فى غاية اليسر فتكوين العالم وامثاله ايسر على الله بكثير ❊ وعند الاشعرى ومن تابعه من متكلمى اهل الحديث وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلى وهذه الكلمة دالة عليه لا ان كانت من حرف وصوت او كان لكلامه وقت او حال تعالى عن ذلك كذا ذكر فى شرح التاويلات فى غير موضع ❊ وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكون بالتكوين فعلقوه بالامر وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعليق الوجود به فلا حاجة الى تعليقه بالامر فجعلناه عبارة عن سرعة الايجاد وسهولته ❊ وذكر فى التيسير فى تفسير قوله تعالى واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا حقيقة فاما ان يكون خطابا للمعدوم وبه يوجد او خطابا للموجود بعدما لا جائز ان يكون خطابا للمعدوم لانه لاشئ فكيف يخاطب ولا جائز ان يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو بيان انه اذا شاء كونه فكان ❊ واذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله انما اختار فى هذا الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لا انه مجاز عن الايجاد والتكوين موافقا لمذهب

المعقول اما الكتاب قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

مطلب

(الاشعرية)

الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالآية فى اثبات المطلوب على هذا القول اظهر ❊ وعن هذا اختار للتمسك هذه الآية من بين سائر الآى التى فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور فى المبتدا والخبر بخلاف سائر الايات ❊ فقال وهذا عندنا اى معنى الاية عندنا واراد بقوله عندنا نفسه واقرانه دون السلف المتقدمين ❊ على انه الضمير للشان والظرف خبر المبتدا مرفوع المحل ❊ اريد به اى بالنص ❊ ذكر الامر اضافة المصدر الى المفعول اى الامر مذكور عند وجود الاشياء بهذه الكلمة التى هى اوجز الكلمات لا بكلمة احدث وتكون ونحوهما ❊ والتكلم معطوف على ذكر ❊ والظرف وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير فى بها والتكلم هو العامل فيها اى اريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة ❊ وقوله لا مجازا وبل كلاما عطف على الظرف المنصوب المحل ❊ ولو قيل لا مجاز وبل كلام بالرفع عطفا على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به كذا لكان احسن لان الخلاف انما وقع فى نفس التكلم اهو موجود عند وجود الاشياء ام لا لا فى وصف التكلم انه موجود بطريق الحقيقة ام هو موجود بطريق المجاز ومجازا بالنصب يقتضى ان يكون الخلاف فى الوصف لا فى الاصل ❊ وقوله من غير تشبيه نفى لقول الكرامية فانهم يقولون انه تعالى يصير متكلما بخلق الحروف والاصوات فى ذاته وهذا يؤدى الى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم ايضا اذ يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا ❊ وقوله ولا تعطيل نفى لقول المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وقالوا انه تعالى لم يكن متكلما فى الازل وانما صار متكلما بخلق هذه الحروف والاصوات فى محالها وهذا يؤدى الى التعطيل وقد مر شرحه ❊ ثم شرع فى بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد اجرى سنته فى الايجاد بعبارة الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا من الامر مقرونا به لما استقام ان يكون الوجود قرينة للايجاد اى للامر اذ الايجاد ليس الا الامر على هذا القول ❊ وذلك لان الفاء فى مثل هذه الصورة لبيان انه نتيجة للاول ثابت به كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه فلو لم يكن الوجود مستفادا بالامر لكان قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيته فاشبعته واطعمته فارويته وهذا لا يجوز خصوصا من الحكيم الذى لا يسفه ❊ وذكر بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لا غير كما ان عند اهل السنة بالايجاد لا غير ومذهب الشيخ انه بالخطاب والايجاد معا فكان هذا مذهبا ثالثا ❊ والدليل عليه ان قوله وقد اجرى سنته انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشئ بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لايوجد ولد بلا اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال ههنا اجرى سنة فى الايجاد بعبارة الامر فذلك يقتضى ان يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية ❊ ولهذا صرف هذا

وهذا عندنا على انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لامجازا عن الايجاد بل كلام بحقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجرى سنته فى الايجاد بعبارة الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام قرينة للايجاد بعبارة الامر وقال

الشارح الضمير المستكن فى استقام الى الامر لا الى الوجود وجعل الايجاد على حقيقته
لاعبارة عن الامر وقال معناه ولو لم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة للايجاد
يعنى لو لم يكن للامر اثر فى الوجود كما ان للايجاد اثرا فيه لم يستقم ان يضم الامر الى
الايجاد فى تكون الاشياء ووجودها لان الشئ انما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك
الغير اذا كان له اثر فى ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم ❊ قال فان قيل فاذا حصل
الوجود بالايجاد فما فائدة هذا الامر ❊ قلنا اظهار العظمة والقدرة كما انه تعالى يبعث من فى
القبور يبعثه ولكن واسطه نفخ الصور لاظهار العظمة ❊ او يقال دلت الدلائل العقلية
على ان الوجود بالايجاد ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول
بموجبهما من غير اشتغال بطلب الفائدة كما ان فى الايات المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال
بالتاويل ❊ قال العبد الضعيف اصلحه الله ان كان معنى هذا الكلام ما ذكر هذا الشارح
فلا يخلو من ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالايجاد اولا تعلق له به اصلا بل هو علامة
تعرف بها الملائكة ان عنده يحدث خلق كما هو قول بعض المفسرين على ما ذكر فى المطلع
وعين المعانى فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون كلاهما علة واحدة للوجود وذلك
لا يجوز لانه يؤدى الى افتقار صفة الايجاد الى شئ آخر فى اثبات موجبه وذلك دلالة
النقصان تعالى صفاته عن ذلك ❊ ولا يلزم عليه الارادة فان الوجود موقوف على
الارادة ايضا كما هو موقوف على الايجاد ولم يلزم منه نقصان صفة الايجاد لان الارادة من
اسبابه او شرائطه ولا تاثير لها فى الوجود وكلامنا فيما هو مؤثر فيه الا ترى انه لا
واسطة بين الوجود وبين الايجاد والامر على هذا المذهب فكان من قبيل العلل لا من قبيل
الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد علة
للوجود وثبوت معلول واحد بعلتين محال ❊ وان كان الثانى فلا يستقيم التمسك بهذا
النص على المدعى لان الوجود لما تعلق بالايجاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود
قرينة للامر وحكما له فكيف يستدل به على ان الامر للوجوب فثبت ان الاولى ان يجعل
الوجود متعلقا بالخطاب لا بالايجاد عند الشيخ كما هو مذهب الاشعرى ليصح تمسكه بهذه
الاية ❊ يؤيده ما ذكر شمس الائمة ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لا ان يكون مجازا
عن التكوين كما زعم بعضهم فانا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه
سابق على المحدثات اجمع ❊ يريد به ما تمسكت الاشعرية فى اثبات ازلية كلام الله تعالى
بهذه الاية فقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو كان هذا مخلوقا لاحتاج
الى خطاب اخر وكذا فى الثانى والثالث الى ما لا يتناهى ❊ وقد استدل الشيخ ايضا فى نسخة
اخرى بهذه الاية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها كناية عن الايجاد
فقال كن صيغة الامر والمراد من الامر الايجاد كنى بالامر عن الايجاد والكناية لا يصح
الا لمشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا بطريق السببية وهو ان يكون الامر للايجاب ثم

(الايجاب)

الايجاب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب ❊
والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب
لما سنذكره والطريق الثانى يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب
للمسبب ﴿ فان قيل ﴾ فعلى ما اختار الشيخ فى هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعدوم
وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم الا ترى ان الصبى والمجنون ليسا بمامورين لعدم
الفهم والمعدوم اسوء حالا منهما ﴿ قلنا ﴾ هذا امر تكوين لا امر تكليف فلا يتوقف على
الفهم بل يتوقف على الامكان الا ترى ان امر التكليف الذى من شرطه الوجود والفهم
قد يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد يصير مامورا ومكلفا بالامر الازلى
القائم بذات الله تعالى او بامر النبى السابق على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كنا
مامورين باوامره عليه السلام وان كنا معدومين حينئذ ومن انكره فهو معاند فكذلك
يصح امر التكوين على تقدير ما تصور كونه فى علمه الى هذا اشير فى عين المعانى ❊
واجيب عنه ايضا بان الامر للمعدوم انما لا يصح اذا لم يتعلق به فائدة وقد تعلق به اعظم
الفوائد ههنا وهو الوجود فلذلك صح ❊ وهل يسمى الامر للمعدوم فى الازل امرا
وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو موجود فى الازل ولا يسمى خطابا
عرفا فانه يصح منا ان نقول امرنا النبى عليه السلام بكذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا
﴿ قوله ﴾ تعالى ومن اياته الاية اى ومن اياته قيام السموات والارض واستمساكهما بغير
عمد ❊ قال الفراء ان تدوما قائمتين اى ثابتتين تماما لمنافع الخلق ❊ بامره بان امرهما الله
تعالى فقال لهما كونا قائمتين ❊ وقيل باقامته وتدبيره ❊ وسياق كلام الشيخ يدل على ان
القيام عبارة عن الوجود عنده ❊ ثم ان كان الامر على حقيقته كما اختار ههنا فالتمسك
ظاهر وهو ما ذكر فى الكتاب ❊ مقصودا حال عن الوجود والعامل فيها حقية اذ هى
مصدر والتقدير حق الوجود مقصودا ❊ وان كان كناية عن الايجاد فهو ما ذكر الشيخ
فى شرح التقويم انه تعالى كنى بالامر عن ايجاد السموات والارض فلابد من مناسبة
بينهما ولا طريق الا ان يجعل الامر ايجابا حتى يحمل المامور على الايجاد فيحصل الوجود
فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثله ﴿ قوله ﴾
تعالى فليحذر الذين الاية يقال خالفنى فلان الى كذا اذا قصده وانت معرض عنه وخالفنى
عنه اذا اعرض وانت قاصده ❊ ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول
خالفنى الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا ❊ فمن الاول قوله
تعالى وما اريد ان اخالفكم الى ما انهيكم عنه يعنى ان اسبقكم الى شهواتكم التى نهيتكم عنها
لاستبد بها دونكم ❊ ومن الثانى قوله عز ذكره فليحذر الذين يخالفون عن امره اى الذين
يخالفون المؤمنين عن امره اى يعرضون وهم المنافقون والمخالف لا بد له من مخالف
فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير ❊

ومن اياته ان تقوم السماء
والارض بامره فقد نسب
واضاف القيام الى
الامر وذلك دليل على
حقية الوجود مقصودا
بالامر وقال الله تعالى
فليحذر الذين يخالفون
عن امره

والضمير فى امره لله سبحانه ۞ او للرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه بناء على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعآء على طريق العلو ممن هو مفترض الطاعة امر ۞ ويؤيده ما ذكر عن المبرد ان معناه لا تجعلوا امره اياكم ودعاه لكم الى شئ كما يكون من بعضكم لبعض اذ كان امره فرضا لازما قال ومثله قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل ۞ ان تصيبهم فتنة محنة فى الدنيا او يصيبهم عذاب اليم فى الاخرة ۞ ووجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبى عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هى ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقته الاتيان بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به. واذا كان مخالفة امره وهى ترك المأمور به مطلقا حراما يكون الاتيان بالمأمور به واجبا ضرورة واذا كان الاتيان بما امر به الرسول واجبا كان الاتيان بما امر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى كذا فى الميزان وغيره ۞ وفى التمسك بهذه الاية اعتراضات مع اجوبتها صفحنا عن ذكرها احترازا عن الاطناب

﴿ قوله ﴾ وكذلك دلالة الاجماع اى الاجماع فى صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان العقلاء اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لايجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغة الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والا لم يستقم طلبهم الفعل من المامور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح يخالفه فيثبت بها المدعى ۞ ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سوره لان لسانه يلاقى المأدون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولى ۞ ولا يقال لا نسلم انهم لم يجدوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا او الزمت او اطلب منك كذا وامثالها يدل عليه ايضا الا ترى ان النبى عليه السلام لو قال اوجبت عليكم كذا او الزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا فى وجوب الفعل بالاتفاق ۞ لانا نقول لا دلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغة الامر حقيقة لانه اخبار عن الايجاب والطلب لا انشاء وكلامنا فيه ولهذا يجرى فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما فى الانشاء الا انه قد يراد به الانشاء ويصير كناية عن الامر فح يثبت به الالزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه اوجبت عليك كذا لانى امرتك به ۞ كسائر العبارات من الاسامى مثل رجل وفرس وحمار والحروف مثل من وعن والى وعلى ۞ الا بدليل كلحوق حرف الشرط به فى قوله ان فعلت كذا فعبدى حر وكعدم امكان اجرائه على حقيقته مثل الاخبار عن امور القيامة بصيغة الماضى كقوله تعالى وقالوا الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن ۞ وقالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده ۞ وسيق الذين كفروا ۞ وسيق الذين اتقوا عبر بها عن الماضى لتحقيقه وكونه ثابتا لا محالة

وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل لم يكن فى وسعة ان يطلبه الا بلفظ الامر والدليل المعقول ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات فصار معنى المضى للماضى حقا لازما الا بدليل

(كانه)

كانه تحقق ومضى ۞ وكذلك الحال اى كما ان معنى المضى للماضى لازم فكذلك معنى الحال لصيغة المضارع لازم الا بدليل ۞ واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفقهاء فانهم قالوا فى قول الرجل كل مملوك املكه فهو حر انه يتناول ماهو فى ملكه فى الحال ولا يتناول ما سيملكه على ما عرف فى شرح الجامع الصغير فكذلك صيغة الامر الطلب المامور به فيكون المامور به حقا لازما بالامر فى اصل الوضع ليفيد الامر فائدته ۞ وقوله الا ترى متصل بقوله حقا لازما ۞ او هو توضيح لما ثبت بهذه الدلايل لان جميعها يدل على ان موجب الامر هو الوجود الا قوله تعالى فليحذر الذين فانه يدل على ان موجبه الوجوب فاستوضح ذلك بقوله الا ترى ان الامر فعل متعد الى اخره ۞ فان قيل ۞ لا يستقيم ان يكون الايتمار اى الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللازم اللغوى فالايتمار ليس كذلك لانه متعد يقال ايتمر زيد عمرا واللازم انما سمى لازما للزومه على الفاعل وعدم تعديه الى الغير ۞ وان اراد به اللازم الحقيقى الذى ينتفى الملزوم بانتفائه فالايتمار ليس كذلك ايضا لان الامر يتحقق بدون الامتثال الا ترى ان الامر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالايمان بدون الايتمار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم يأتمر كما صح ان يقال امرته فائتمر ولا يصح ان يقال كسرته فلم ينكسر ۞ قلنا ۞ انا لا ننكر ان الايتمار متعد فى ذاته ولكن ماهو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الاخر فيصلح ان يكون لازما اى مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلم واطعمته الطعام فطعم وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الاخر بالباء فيقال امرت زيدا بكذا فيصلح ان يكون الايتمار لازما له ۞ واما قوله الايتمار ليس بلازم حقيقى له لتحقق الامر بدونه فالجواب عنه ما ذكر فى الكتاب وهو ان الايتمار لازم الامر فى الاصل لما ذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فائتمر كما يقال كسرته فانكسر فكما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغى ان لا يتحقق الامر بدون الايتمار بالنظر الى الاصل الا ان الايتمار لو جعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى ثبت الايتمار بنفس الامر لسقط الاختيار من المامور اصلا وصار ملحقا بالجمادات وفيه نوع الى مذهب الجبر فلذلك نقل الشرع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه الى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب لازما للامر بعد ما كان الوجود لازما له ۞ وقوله حقا اى ثابتا حال عن الوجوب ۞ وقوله بالامر متعلق بحقا قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى فاجتمع ههنا مايوجب الوجود عقيب الامر ومايوجب التراخى لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كون المامور مخاطبا

وكذلك الحال واحتمال ان يكون من الاستقبال لايخرجه عن موضوعه فكذلك صيغة الامر لطلب المامور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع الا ترى ان الامر فعل متعد لازمه ايتمر ولا وجود للمتعدى الا ان يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق الا بالانكسار فقضية الامر لغة ان لا يثبت الا بالامتثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المامور اصلا

مكلفا يوجب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنين واثبتنا بالامر اكد مايكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابواليسر الايتمار من حكم الامر كما ان الانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضى وجوب الفعل حتى يحصل الايتمار فان الايتمار لايحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار فى الايتمار يحصل الايتمار عقيب الامر بلاواسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى كونوا قردة خاسئين وقد حصل الايتمار عقيب الامر وقد انبانا عن الايتمار عقيب الامر فى قوله عز ذكره كن فيكون وجعل القيام موجب الامر فيما لااختيار له فى قوله عز اسمه ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فعرفنا ان الايتمار موجب الامر كما ان الانكسار موجب الكسر ﴿ قوله ﴾ وللمأمور ضرب من الاختيار انما قال ذلك لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين وقال الشيخ الامام نجم الدين النسفى رحمه الله فى بيان الاعتقاد بالفارسية ان مختارى كه جمله مختار ان باختيار خود جزان نكنيدكه اوخواهد ❊ ويجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا يعنى لما لم يسع للعبد ان يختار خلاف ماراد الله تعالى منه كان مضطرا فى ذلك الاختيار كالمكره على المشى الى المقتل فانه مختار فى رفع الاقدام حقيقة ❊ وفى حمله على هذا الوجه نفى مذهب الجبرية والقدرية جميعا فان الفرقة الاولى نفت اختيار العبد اصلا والفرقة الثانية اثبتوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى منه عندهم فاثبت الشيخ امرا بين امرين كما هو داب اهل السنة فى ترك الغلو والتقصير ❊ ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر فى ثبوت هذه الصفة له كما هو مضطر فى كونه عاقلا وجاهلا وابيض واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس فى وسعه اثبات هذه الصفة ولانفيها كما ليس فى وسعه اثبات تلك الصفات ولانفيها ❊ ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع فى الجواب عن شبهة الواقفية ❊ فقال ولووجب التوقف فى حكم الامر لوجب فى حكم النهى لوجود الداعى اليه على مازعمتم وهو استعماله فى معان مختلفة ❊ مثل التحريم كقوله تعالى لاتأكلوا الربوا ❊ والكراهة كالنهى عن الصلوة فى ارض مغصوبة وعن الصلوة فى ثوب واحد ❊ والتنزيه كقوله تعالى ولاتمنن تستكثر ❊ والتحقير كقوله تعالى ولاتمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله تعالى لاتعتذروا والارشاد كقوله تعالى لاتسالوا عن اشياء والشفقة كالنهى عن اتخاذ الدواب كراسى والمشى فى نعل واحد وح يصير حكمها واحدا وهو باطل لانهما ضدان باجماع اهل اللسان ويستحيل ان يكون الاثر الثابت بالضدين شيئا واحدا ﴿ قوله ﴾ يبطل الحقايق كلها لان مامن كلام الاو فيه احتمال قريب اوبعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو اوجب مجرد الاحتمال التوقف لتعطلت النصوص واحكام الشرع وذلك باطل ﴿ قوله ﴾ الا ترى انا لم ندع

متن

والمامور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فنقل حكم الوجود الى الوجوب حقالازما بالامر لايتوقف على اختيار المامور وتوقف الوجود على اختيار المامور صيانة واحترازا عن الجبر فلذلك صار الامر للايجاب ولو وجب التوقف فى حكم الامر لوجب فى النهى فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما اعتبره الواقفية من الاحتمال تبطل الحقايق كلها وذلك محال الا ترى انا لم ندع انه محكم

انه محكم اى نحن ما انكرنا احتمال صيغة الامر غير ما وضع له من الوجوب حيث لم نقل انه محكم ولكنا انكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه فى اول باب الخصوص ﴿ قوله ﴾ واذا اريد بالامر الاباحة او الندب الى قوله وهذا اصح ❊ جمع الشيخ بين الاباحة والندب وبين الخلاف فيهما على نمط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب فى انه اذا اريد به الندب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخى وابى بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام ابى اليسر والمحققين من اصحاب الشافعى ❊ قال ابو اليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به الندب فهو مجاز فيه ❊ وذهب بعض اصحاب الشافعى وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ ❊ وشبهتهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به الندب فقد اريد بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان مات بعضه ❊ وكيف لاومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقى وهذا هو عين المعنى الحقيقى لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ❊ ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فما نفى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز وجهة الجمهور ان الامر حقيقة فى الايجاب فاذا استعمل فى غيره يكون مجازا كما لو استعمل فى التهديد ❊ والدليل على ان الندب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما فى استحقاق الثواب لا ينتفى هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه بانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف مالو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة التكذيب والنفى من خواص المجاز ❊ وليس هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود فى البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز فى البعض ايضا ❊ وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسان وبالعمى والشل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع لطلب المانع من النقيض والندب مغاير له لا محالة ❊ ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها ❊ يوضحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم ❊ واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادى فى اصوله ان المباح غير مامور به عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا

واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقدزعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لايتردد بين النفى والاثبات فلما جاز ان يقال انى غير مامور بالنفل دل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه ووجه القول الاخر ان معنى الاباحة او الندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لامغاير لان الوجوب ينتظمه وهذ اصح

قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة وهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المامور به وليس فى الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا فيه بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به الندب فان فيه طلب تحصيل المندوب اليه ۞ والحاصل ان الحكم بانه حقيقة فى الاباحة مع القول بانه حقيقة فى الوجوب لا يصح الا بان يجعل مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى او بالمعنوى وهو يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة ۞ وكذا القول بانه حقيقة فى الندب مع كونه حقيقة فى الوجوب لا يمكن الا بان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظى او المعنوى بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعى فاما من جعله خاصا فى الوجوب عينا فلا يمكنه القول بانه حقيقة فى غيره اليه اشير فى الميزان ۞ واذا حققت ما ذكرنا عرفت ان الخلاف فيهما ليس على نمط واحد كما اشار اليه الشيخ فى قوله وزعم بعضهم ۞ وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح مخالف لقول العامة بل للاجماع على ما ذكره ابو اليسر ووجهه ما ذكر فى بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بمغايرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر على ما عرف فى مسئلة الصفات والوجوب لا يتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا مغايرين للوجوب فلهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر مما ذكرنا انه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازا ۞ ولكن لقايل ان يقول قدمنا ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما ۞ وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب ۞ وفى التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشئ ولا علم ومنه قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا ۞ وقوله عليه السلام بئس مطية الرجل زعموا ﴿ قوله ﴾ ويتصل بهذا الاصل اى بالامر او هو اصل عظيم من اصول الفقه ۞ واعلم ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا ۞ وذهبت طائفة من اصحاب الشافعى الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعى فى احكام القران كذا ذكره صاحب القواطع ۞ هذا هو المشهور المذكور فى عامة الكتب ۞ ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا فى اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او لعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على

ويتصل بهذا الاصل ان الامر بعد الحظر لا يتعلق بالندب والاباحة لا محالة بل هو للايجاب عندنا الا بدليل استدلالا باصله وصيغته

الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله ۞ وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه ۞ وذكر فى المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلى او شرعى افاد ما يفيد لو لم يتقدمه حظر من وجوب او ندب وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعى الاباحة ۞ وهذا الكلام يشير الى انه لا خلاف فى الحظر العقلى انه لا يدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالقتل والذبح ۞ احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر الاباحة فى اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ۞ فاذا قضيت الصلوة فانتشروا ۞ فاذا تطهرن فأتوهن ۞ وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا ۞ وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعدما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب ۞ وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المأمور قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كان الآمر قال قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه ۞ واحتج العامة بان المقتضى للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضرورى ۞ كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ۞ وقوله عز اسمه ولكن اذا دعيتم فادخلوا ۞ وكالامر للحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس ۞ وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر ۞ وكالامر بالقتل فى شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق ۞ وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان ذلك محظورا ۞ وكقول الرجل لعبده اسقنى بعد ما قال له لا تسقنى فهذا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهى الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة والتنزيه بالاتفاق ۞ وانما فهم الاباحة فيما ذكروا من النظاير بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهى ان الاصطياد واخواتها شرعت حقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا ﴿ قوله ﴾ ومنهم من قال بالندب والاباحة ۞ انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب فى عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل فى قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله انه

ومنهم من قال بالندب والاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لكن ذلك عندنا بقوله تعالى واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين لا بصيغته

ومن هذا الاصل الاختلاف في الموجب

﴿ باب موجب الامر ﴾

في معنى العموم والتكرار قال بعضهم صيغة الامر يوجب العموم والتكرار وقال بعضهم لا بل يحتمله وهو قول الشافعي وقال بعض مشايخنا لا يوجبه ولا يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف وقال عامة مشايخنا لا يوجبه ولا يحتمله بكل حال غير ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله مثال هذا الاصل رجل قال لامرأته طلق نفسك

امر ندب حتى قيل يستحب العقود في هذه الساعة لندب الله تعالى الى ذلك وقال سعيد ابن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره ❊ وعن ابن محيريز قال انه ليعجبنى ان يكون في حاجة يوم الجمعة فاقضيها بعد الانصراف كذا في التيسير ❊ وذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فريضة بقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله يعنى الكسب والامر حقيقة في الوجوب ❊ قال وما ذكرنا من التفسير مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الاية ❊ وما نقل عن ابن عباس انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فصل الى العصر وان شئت فاقعد يدل على انه امر اباحة ﴿ قوله ﴾ ومن هذا الاصل الاختلاف في الموجب اى ومما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الامر في معنى التكرار ❊ قد ثبت بما ذكر في البابين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب مختصة بهذه الصيغة ولا يثبت بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما وهذا الباب لبيانه

﴿ باب موجب الامر ﴾

في معنى العموم والتكرار قيل في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم اخر ثم اخر فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين ❊ وبيانه في قوله طلق العموم فيه ان يطلقها ثلاث تطليقات جملة والتكرار ان يطلقها واحدة بعد واحدة ❊ والظاهر ان المراد منهما الدوام وانهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور في الفعل المأمور به الا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في ساير الكتب الا لفظة الدوام او التكرار ❊ ذكر في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال ❊ وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعد فراغه منه يعود اليه ❊ واعلم بان القائلين بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في افادته التكرار ❊ فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحكى هذا عن المزنى وهو اختيار ابى اسحاق الاسفرائنى من اصحاب الشافعى وعبد القاهر البغدادى من اصحاب الحديث وغيرهم ❊ وقال بعض اصحاب الشافعى انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعى رحمه الله ❊ والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد بوصف كقوله

(تعالى)

او قال ذلك لاجنبى فان ذلك واقع على الثلاث عند بعضهم وعند الشافعى يحتمل الثلاث والمثنى وعندنا يقع على الواحدة الا ان ينوى الكل وجه القول الاول ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذى هو اسم لجنس الفعل والمختصر من الكلام والمطول سواء

تعالى الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعى ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ❊ وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لانه لا اثر للتعليق والتقييد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر القاضى الامام في التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لا يقتضى تكرارا ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره ❊ وقال شمس الائمة ايضا والصحيح ان هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله ❊ والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعى ❊ قال ابو اليسر الامر بالفعل لا يقتضى التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعى وعامة الفقهاء ❊ وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب للامر ولا بمحتمل ولكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل يدل عليه ﴿ قوله ﴾ او قال ذلك لاجنبى اى قال لاجنبى طلق امرأتى وانما جمع بينهما ليشير الى انهما سواء في هذا الحكم وان كان احدهما تمليكا وتفويضا حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثانى بوكيل محض حتى لا يقتصر على المجلس ويملك الرجوع عنه ﴿ قوله ﴾ واقع على الثلاث عند بعضهم وهم الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فتملك هى او هو ان يطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر ❊ وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغى ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل ❊ وعند الشافعى ومن وافقه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى وعندنا يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فعلى ما نوى ❊ فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقها واحدة له ان يطلقها ثانية في المجلس وبعده ما لم ينعزل اليه اشير في المبسوط ﴿ قوله ﴾ لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر ❊ الباء يتعلق بالطلب ❊ واللام في المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر او الضمير الراجع اليه ❊ والذى صفة المصدر اى لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصر كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضى والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضئ محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلى واشتد

مع قولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء ❊ واسم الفعل
وهو المصدر الذى دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اى شامل لجميع افراده لوجود حرف
الاستغراق ❊ وفى بعض النسخ اسم علم لجنسه اى اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد
والاصل فى الجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم فيما امكن القول به واجب
كما فى سائر الفاظ العموم ❊ واعتبروا الامر بالنهى فقالوا النهى فى طلب الكف عن الفعل
مثل الامر فى طلب الفعل وانه يوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا
للنهى فكذلك الامر يوجبه حتى لو فعل المأمور به مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر ❊ لانه
لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لايجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يؤدى
الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فى زمان واحد والاستثناء يؤدى الى استثناء
الكل من الكل وكلاهما فاسد ❊ واحتج الفريق الثانى بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب
الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء
للحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام
فيه لانه ليس فى صيغة الامر ما يدل على الالف واللام والنكرة فى الاثبات تخص
ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى الى
قوله تعالى لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة ولو لم
يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها ❊ وبماذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهى لان
المصدر فى النهى نكرة فى موضع النفى فتعم ضرورة لما عرف فاما ههنا فهى فى موضع الاثبات
فتخص الا اذا قام دليل على خلافه ❊ فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة
على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء فى قولك ما رأيت اليوم الا زيدا دليل على ان المستثنى
منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان
النبى صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن
حابس اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لوقلت نعم لو جبت ولما استطعتم
فسؤاله وهو من فصحاء العرب وقول النبى عليه السلام ولو قلت نعم لو جبت دليل واضح
على ان الامر يحتمل التكرار ❊ وقول الشيخ الا ترى الى قول الاقرع متصل بقوله على
احتمال العموم ولو كان مع الواو لكان احسن ❊ وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة
فى القرآن مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فانه يتكرر بتكرر الدلوك لتقيده به وقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يتكرر بتكرر الجنابة لتعلقه به ❊ والسنة مثل قوله عليه السلام
ادوا عمن تمونون وقوله فى خمس من الابل السائمة شاة اذ معناه ادوا عن خمس من الابل
السائمة شاة ❊ وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل مااذا وجدت
العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان
المعلول لا ينتفى بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لاخلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا

واسم الفعل اسم عام
لجنسه فوجب العمل بعمومه
كسائر الفاظ العموم
ووجه قول الشافعى هو
ما ذكرنا غير ان المصدر
اسم نكرة فى موضع الاثبات
فاوجب الخصوص على
احتمال العموم الا ترى ان
نية الثلاث صحيحة وهو
عدد لامحالة فكذلك المثنى
الا ترى الى قول اقرع
بن حابس فى السؤال
عن الحج العامنا هذا
ام للابد ووجه القول
الثالث الاستدلال بالنصوص
الواردة من الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس
وان كنتم جنبا فاطهروا
واحتج من ادعى التكرار
بحديث الاقرع بن حابس
حين قال فى الحج العامنا هذا
يارسول الله ام للابد فقال
عليه السلام بل للابد فلولم
يحتمل اللفظ لما اشكل عليه

المتعلق بالشرط ❊ واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كما زعم بعضهم ان هؤلاء
فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم بحديث الاقرع ❊ والاحتجاج بطريقين ❊ احدهما
ان الامر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لغة لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى
كما لو قال حجوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم ان يكون
مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقيا على ان مقتضاه احدهما ❊ ولا تعارض بانه لو كان موجبه
التكرار لما اشكل عليه ايضا كما لو قال حجوا كل عام لانه قدعرف ان موجب الامر التكرار ولكنه
قد علم من قواعد الدين ان الحرج فيه منفى وفى حمله على موجبه حرج عظيم فاشكل عليه
فلذلك سأل ❊ الا ترى ان النبى عليه السلام لما عرف وجه اشكاله كيف اشار فى قوله
ولو قلت نعم لو جبت ولما استطعتم الى انتفاء التكرار لضرورة لزوم الحرج والا كان
موجبه التكرار ❊ والثانى ما ذكر فى التقويم واليه اشار المصنف ان الامر لو لم يحتمل
الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لايشتبه على السامع اذا كان من
اهل اللسان ولما احتملها والتكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص وجب القول
بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص ﴿ قوله ﴾ ولنا ان لفظ الامر اى سلمنا ان صيغة
الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذى دلت عليه الصيغة فرد سواء قدرته
معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثانى واليه اشار بقوله تطليقا او التطليق
وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركب
وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود فى العدد فكذلك
لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لادلالة لهذا اللفظ على عدد
من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل
دلالته على مطلق الضرب الذى هو معنى واحد ❊ وقوله مثل قول الرجل متصل
بمجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد ❊ وقوله وكذلك اى كلفظ الفعل
الذى اقتضاه الامر سائر الاسماء المفردة اى جميع اسماء الاجناس التى صيغتها صيغة فرد فرد ❊
والمصادر اى سائر المصادر التى تقتضيها الافعال مثل الماضى والمضارع فرد معترض ❊
والغرض من ايراده ان يبين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل
الامر التكرار ❊ وان يمنع كون اسم الجنس عاما اوقابلا للعموم على ما زعمه الخصوم
ولهذا قال وهما اى تطليقا والتطليق اسمان فرد ان ليسا بصيغتى جمع ولا عدد
﴿ قوله ﴾ وكذلك الامر عطف على النظير اى ومثل ان قول الرجل طلق الامر بسائر
الافعال فى ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد ❊ والمقصود منه ان يبين ان كون المصدر
المنكر او المعرف الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلق بل هو مستمر فى جميع الاوامر
﴿ قوله ﴾ الا انه اى المصدر الثابت بالامر اسم جنس جواب عما يقال انه لما كان فردا
غير محتمل للعدد ينبغى ان لا يصح فى قوله طلق نية الثلاث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح

ولنا ان لفظ الامر صيغة
اختصرت لمعناها من طلب
الفعل لكن لفظ الفعل
فرد وكذلك ساير الاسماء
المفردة والمصادر مثل قول
الرجل طلقى اى اوقعى
طلاقا اوافعلى تطليقا
او التطليق وهما اسمان
فردان ليسا بصيغتى جمع
ولاعدد وبين الفرد والعدد
تناف وكما لايحتمل العدد
معنى الفرد لم يحتمل الفرد
معنى العدد ايضا وكذلك
الامر بسائر الافعال
كقولك اضرب اى اكتسب
ضربا او الضرب وهو
فرد بمنزلة زيد و عمرو
وبكر فلا يحتمل العدد
الا انه اسم جنس له كل
وبعض فالبعض منه الذى
هو اقله فرد حقيقة وحكما

نية الثنتين عندكم ❊ فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لاباعتبار كونه متعددا فانك اذا عددت الاجناس وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة وكذا وكذا ❊ كان هذا اى الطلاق مع جميع اجزائه واحدا منها ❊ الاترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات ❊ ولايقدح كونه ذا اجزاء فى الخارج فى توحده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهنى ولاتعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما مابين الكل والاقل فليس بفرد بوجه فلايكون محتمل اللفظ البتة فلهذا لاتعمل فيه لان النية لتعيين محتمل اللفظ لالاثبات مالا يحتمله ❊ وقوله كالانسان فرد الى آخره يحتمل معنيين ❊ احدهما انه فرد من حيث هو جنس وان كان ذا اجزاء اى افراد فى الخارج كزيد وبكر وعمرو فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر ❊ والثانى ان الانسان الذى هو فى الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو ادمى وان كان ذا اجزآء فى نفسه اى اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا الطلاق واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزآء ثلث ❊ فصار هذا الاسم الفرد اى الطلاق اواسم الجنس ❊ وقوله ولاصورة ولامعنى تأكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولاحكما ويؤيده ماذكر شمس الائمة رحمه الله ولايعمل نية الثنتين اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن من محتملات الكلام اصلا ❊ ويجوز ان يكون قوله حقيقة ولاحكما احترازا عما ذكر من الاقل والكل وقوله ولاصورة ولامعنى احترازا عما سيذكر وهو ان يكون فردا صيغة اودلالة اى مابين الكل والاقل ليس بفرد ❊ حقيقة كالاقل اذهو متعدد ❊ ولاحكما كالكل اذهو دونه ❊ ولاصورة اى صيغة كماء او الماء فى قوله لا اشرب ماء او الماء وهو ظاهر ❊ ولامعنى كالنساء فى قوله لااتزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو ليس كذلك ﴿ فان قيل ﴾ كيف يقال انه لايحتمل العدد ولوقرن به على سبيل التفسير لاستقام كقول الرجل لاخر طلق امرأتى مرتين اوثلاث مرات وكانت المرة نصبا على التفسير ولولم يحتمله لماصح ذلك وكذلك تقول صم ابدا واياما كثيرة. قلنا هذا القران لم يصح لغة على سبيل التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغير الى معنى اخر ما كان يحتمله مطلقة بل يحتمل التغير اليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغير موجبه الى وجه اخر لاعلى سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القايل انت طالق ثلاثا لا يحتمل التأخر ولا ثنتين ولو قال الى شهر او الى واحدة تاخر الى شهر ولم يقع الاثنتان ❊ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلاثا اوقال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ فتبين ان عمل هذا القران فى التغير لا فى التفسير لان التفسير يكون مقررا الحكم المفسر لا مغيرا له ❊ يوضحه انه لو قال لامراته امرك بيدك فطلق نفسك او اختارى فطلق نفسك فقالت طلقت نفسى او

واما الطلقات الثلث فليست بفرد حقيقه بل هى اجزآء متعددة ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحدا الا ترى انك اذا عددت الاجناس كان هذا باجزائه واحدا فصار واحدا من حيث هو جنس وله ابعاض كالانسان فرد من حيث هو آدمى ولكنه ذو اجزآء متعددة فصار هذا الاسم الفرد واقعا على الكل بصفة انه واحد لكن الاقل فرد حقيقة وحكما من كل وجه وكان اولى بالاسم الفرد عند اطلاقه والاخر محتملا فاما مابين الاقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولاصورة ولامعنى فلم يحتمله الفرد

(اخترت)

اخترت نفسى يقع الطلاق باينا اعتبارا للمفسر وهو اختارى او امرك بيدك لان طلق تفسير له ولو قال اختارى تطليقة او امرك بيدك فى تطليقة فطلقت نفسها او اختارت نفسها فهى رجعية لان التطليقة لم يوضع على وجه التفسير بل خيرها فى التصريح فكان رجعيا كذا فى الجامع الصغير للتمرتاشى ❊ فاما النصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثلاث مرات معناه تطليقات ثلاثا. كذا فى التقويم واصول شمس الائمة ❊ وقال الغزالى فى المستصفى فان قيل فلو فسر بالتكرار فقد فسره بمحتمل اوكان ذلك الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولى اقتل اقتل زيدا وبقولى صم اى يوم السبت خاصة فان هذا تفسير بما ليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيرا انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور لهالا بالاشتراك ولا بالتخصيص قلنا الاظهر عندنا انه ان فسره بعدد مخصوص كسبعة اوعشرة فهو اتمام بزيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد ❊ وان اراد استغراق العمر فقد اراد كلية الصوم فى حقه وكان كلية الصوم شئ فرد اذله حد واحد وحقيقة واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك بيانا للمراد لا استيناف زيادة ولهذا لوقال طلق انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لانه كلية الطلاق فهو كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقتين فالاغوص ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو انه لا يحتمله فان قيل الزيادة التى هى كالتتمة لا يصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتى وله اربع نسوة وقال اردت زينب بين وقوع الطلاق من وقت اللفظ ولولا احتماله لوقع من وقت التعيين قلنا بل الفرق اغوص لان قوله زوجتى مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة فهو كارادة احد المسميات بالمشترك اما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرض للعدد والصوم لمعنى لا يتعرض للعشرة وليست الاعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركا بينها اشتراك الزوجية بين النسوة الى هنا كلامه رحمه الله ❊ وبما ذكرنا تبين ان صحة الاستثناء لا يدل على انه يحتمل التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل اوالحق به على وجه الزيادة ما ليس بمحتملة لغة فكانه قيل فى قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الايوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت ﴿ فان قيل ﴾ قوله طلقتك فى اقتضاء المصدر لغة مثل قوله طلق اذ معناه فعلت فعل الطلاق كما ان معنى الامر افعل فعل الطلاق فهلا صحت فيه نية الثلاث بما ذكرتم ومن اين وقع الفرق ﴿ قلنا ﴾ انما لا يصح فيه نية الثلاث كما لا يصح نية الثنتين لانه اخبار والخبر لا يقتضى وجود المخبر به ليصح فان الخبر خبر وان كان كذبا ولا اثر له فى ايجاده ايضا لان المخبر به لا يصير موجودا بالاخبار فى الزمان الماضى ولكن يقتضى وجوده ليكون صحيحا فى الحكمة بان يكون صدقا فكان ثابتا ضرورة الصدق وهى يرتفع بالواحدة غيران الشرع جعله انشاء فاقتضى ما كان يقتضيه الاخبار وهو الواحدة فاما قوله طلق فامر وله اثر فى ايجاد المأمور به على ما بينا

مطلب

فصار مذكورا فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا صحت فيه نية الثلاث ❊ كذا فى مختصر التقويم ❊ واما ذهب اليه الفريق الثالث فغير صحيح لانه لا اثر للشرط فى التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او ان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الا اختصاص الضرب الذى يقتضيه الاطلاق بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتى ان دخلت الدار لا يقتضى التكرار بتكرر الدخول فكذلك قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجاته من شهد منكن الشهر فلتطلق نفسها فمن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها ❊ واما تكرر اوامر الشرع فليس من موجب اللغة بل بدليل شرعى فى كل شرط فقد قال ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يطهر اذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكر الغزالى رحمه الله واما اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لاينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا ❊ يوضح الفرق بينهما ان الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج الى امر آخر وثبوت المشروط لايقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب يوجبه وهو العلة ❊ واما الشروط المذكورة فيما استشهدوا فعلل اوفى معنى العلل فلهذا تكررت الاوامر بتكررها ﴿ قوله ﴾ وكذلك سائر اسماء الاجناس اى وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اى جميعها اوباقيها فى وقوعه على الاقل واحتماله للكل دون العدد ❊ اذا كانت فردا صيغة اى لم يكن صيغته صيغة تثنية ولا جمع سواء كانت معرفة اومنكرة مثل ماء او الماء فى يمين الشرب اودلالة بان كانت صيغته صيغة جمع قرنت بها لام التعريف او الاضافة مثل العبيد وبنى آدم فى يمين الكلام ❊ فاما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين وهما الكل والاقل فلا اى لا يحتمله اللفظ ❊ فان نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لايعمل نيته ❊ وقدرا منصوب بلا يحتمل القدر وليس من شرط اما دخوله فى المرفوع البتة بل يجوز دخوله فى المنصوب كما فى قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر ونحوه ﴿ قوله ﴾ واما الفرد دلالة الى اخره ❊ اعلم ان اللام للتعريف فان دخلت على معهود وهو الذى عرف وعهد اما بالذكر اوبغيره من الاسباب فهى تعرف ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو فى الحقيقة تعريف فرد من افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه قال تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى ذلك الرسول بعينه ❊ وان لم يكن ثمة معهود فهى لتعريف نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهى بمنزلة المعهود لحضورها فى الذهن واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس ❊ ثم الحقيقة فى ذاتها لما كانت صالحة للتوحد والتكثر لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت اللام فى تعريف الحقيقة للاستغراق

وكذلك سائر اسماء الاجناس اذا كانت فردا صيغة او دلالة اما الفرد صيغة فمثل قول الرجل والله لا اشرب ماء او الماء انه يقع على الاقل ويحتمل الكل فاما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين فلا فكذلك لا اكل طعاما او ما يشبهه واما الفرد دلالة فمثل قول الرجل والله لا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ولا اكلم بنى آدم ولا اشترى الثياب ان ذلك يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقيناه جمعا الغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقى للام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع من وجه فى الجنس وكان الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء وذلك لا يختص بالجمع فصار هذا وساير اسماء الجنس سواء

ولغيره بحسب اقتضاء المقام فان امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مفردا كان اللفظ او جمعا نحو قوله تعالى ان الانسان لفى خسر وقوله جل ذكره الرجال قوامون على النساء ❊ وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى اخبارا عن يعقوب عليه السلام واخاف ان ياكله الذئب ويقع على اقل ما يحتمله اللفظ وهو الواحد فى المفرد بالاتفاق وكذا فى الجمع عندنا ❊ وذكر صاحب الكشاف فيه ان الفرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع هو انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزانه فى تناول الجمعية فى الجنس وزان المفرد فى تناول الجنسية والجمعية وفى حمل الجنس لا فى وحدانه وكذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال فيما تعذر حمله على الاستغراق حمل على اقل ما يحتمل وهو الواحد فى المفرد والعدد الزايد على الاثنين بواحد فى الجمع فلا يوجب فى مثل حصل الدراهم الا واحدا وفى مثل حصل الدراهم الا ثلثة ❊ ووجه انه امكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف فيجعل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للمعنيين فاما جعله مجازا عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة فغير سديد ❊ وقلنا اذا دخلت فى الجمع بطل معنى الجمعية اى لم يبق مقصودا فى الكلام ❊ وصار مجازا عن الجنس اى صار كاسم الفرد المعرف باللام وذلك لانه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر صيغة الجمع لزم الغاء حرف التعريف لانه اما للعهد او للجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس فى اقسام الجموع معهود يمكن صرفها اليه لان الجمع لم يوضع لمعدود معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن ان يجعل للجنس ايضا مع اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضى ان يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس ينافيه لان اسم الجنس دلالته على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا مع قطع النظر عنه متنافيان ❊ ولو اعتبر حرف التعريف فجعل للجنس وجعلت الصيغة مجازا عن الفرد لم يلغ معنى الجمعية بالكلية لان فى الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما تحقيقا او توهما فكان اعتبار حرف التعريف اولى من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغاء احدهما بالكلية ❊ وما ذكرنا مؤيد بالنص والعرف اما النص فقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولم يكن الحظر متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه صلى الله عليه وسلم الفرد فصاعدا وقوله تعالى والخيل والبغال والحمير اريد به الجنس لا الجمع ❊ واما العرف فانه يقال فلان يحب النساء وفلان يخالط الناس وانما يراد به الجنس فلهذا جعلناه مجازا عن الجنس فهذا معنى قوله فرد دلالة ❊ قال شمس الاسلام الاوزجندى فاذا بطل معنى الجمع يتناول الادنى بحقيقته اى بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته ❊ ولا يلزم على ما ذكرنا قولها خالعنى على ما فى يدى من الدراهم وليس فى يدها شئ حيث يلزمها ثلاثة دراهم لا درهم واحد ولا قوله لا اكلمه الايام او الشهور حيث يقع على العشرة عند ابى حنيفة وعلى الجمعة والسنة عندهما

لاعلى اليوم الواحد والشهر الواحد ❁ لانا نقول انما يجعل اللام فى الجمع للجنس اذا لم يمكن صرفها الى معهود حتى لو امكن تصرف اليه كما فى قولك كنت اليوم مع التجار ولقيت الفقهاء تريد قوما باعيانهم قد جرت عادتك بلقائهم وقد امكن ههنا لان قولها ما فى يدى عام يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بان له فوجب صرف اللام اليه ❁ وكذا ايام الجمعة وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما ❁ فاما ابو حنيفة رحمه الله فقد جعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثر هذا المعهود احتياطا كذا ذكر الشيخ فى شرح الجامع ❁ اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل فنقول اذا قال والله لا اشرب ماء او الماء اولا آكل طعاما او الطعام انه يقع على الادنى لانه هو المتيقن به وهو الكل لو لا غيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا ❁ فان نوى الكل صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا يحنث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الا بالنية كذا فى شرح الجامع للمصنف ❁ وهذا يشير الى انه لا يصدق قضاء ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه خلاف الظاهر اذ الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس فى وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا ❁ وكذا اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يكلم العبيد او لا يشترى الثياب يقع على الادنى على احتمال الكل ❁ وكذا لو حلف لا يكلم بنى آدم لانا اذا حملناه على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لانها للتعريف بمنزلة اللام ولا تعريف لشئ من انواع الجمع واذا حملناه على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصار اولى ❁ فان نوى الكل فى هذه المسآئل صحت نيته ولا يحنث ابدا ❁ قال شمس الاسلام قالوا واطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه نوى حقيقة كلامه ❁ وعن ابى القاسم الصفار رحمه الله انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ❁ ولا يذهبن بك الوهم كما ذهب بالبعض الا انه ينبغى ان لا ينعقد اليمين عند ارادة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع الناس وشراء جميع العبيد غير متصور كما لم ينعقد فى قوله لا شربن الماء الذى فى الكوز ولا ماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم لان شرط البر فى مسئلة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط البر فى هذه المسائل فعدم الكلام والتزوج والشراب هو متصور ❁ فان حلف لا يتزوج نساء اولا يشترى عبيدا فهذا على الثلاثة مما ذكر لان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بصيغة الجمع وادناه ثلاثة ❁ فان نوى مازاد على الثلاثة قالوا يكون مصدقا لانه نوى حقيقة كلامه وعلى قول ابى القاسم لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بنيته وفيه تخفيف فلا يصدق قضاء ❁ فان نوى الواحد مما ذكر صحت نيته لان الجمع يذكر ويراد به الواحد فقد نوى ما يحتمله لفظه وفيه تغليظ عليه فيصدق بخلاف ما لو قال ان تزوجت ثلاث نسوة فكذا وقال عنيت به الواحدة لا يصدق وان كان فيه تغليظ لانه نوى الخصوص فى العدد وذلك

لا يصح الا بطريق الاستثناء ❁ واعلم ان اللام وحدها هى حرف التعريف عند سيبويه والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء كهمزة اسم وابن وعند الخليل كلمة التعريف ال كهل وبل وانما استمر التخفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال فالشيخ بقوله لغا حرف العهد وقوله بقى اللام اشار الى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرفا العهد وبقى الالف واللام كما قال غيره ﴿ قوله ﴾ وانما اشكل جواب عما تمسك به الفريقان الا ولان من سؤال الا قرع فقال لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذى ذكره بل انما كان لانه عرف ان سآئر العبادات متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية ولهذا تكررت بتكرر النماء وقد رأى الحج متعلقا بالوقت الذى هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذى ليس هو بمتكرر فاشتبه عليه فلهذا سأل لا يكون الامر للتكرار لغة ❁ ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لو جبت لو قلت نعم يجب فى كل عام لو جبت فريضة الحج فى كل عام وح صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم ❁ السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وعند الشافعى رحمه الله يؤتى على الجميع لان الله تعالى نص على الايدى بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة فاوجب الاستغراق كقولك عبيدكما فيدخل اليسار كاليمين فى الحكم بمطلق الاسم كما فى الطهارة ولا يحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجرى مجرى النسخ عندكم ❁ ولان فيه ابطال صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما يمينان فثبت ان اليسار محل القطع كاليمين ❁ وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمين وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع الا ان فى المرة الثانية يثبت المحلية للرجل بالسنة وبالاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب ❁ ولنا قرأة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه فاقطعوا ايمانهما وهذه القرآءة من قرأة العامة بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كانه قال فاقطعوا ايمانهما من الايدى فلا يتناول اليسرى وهذا قيد جاء فى الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمين كان القيد زيادة وصف يثبت فيه كما فى قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام متتابعات فيرتفع الاطلاق بالقيد ويجب الحمل بالاجماع وكان كرجل قال لاخر اعتق عبدا من عبيدى ثم قال عنيت سالما والدليل عليه ان فى المرة الثانية لا يقطع اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص متناولا لليسرى لم يجز قطع الرجل مع بقاء اليد لان مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول الى غيره ❁ واذا ثبت التقييد فى النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما نذكر فثبت ان اليسار لم يدخل فى النص وانه لم يتناول الا اليمنى وان استدلال الخصم بالآية غير صحيح وكذا بالقياس اذ لا مدخل له فى الحدود ❁ ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذى بينه فقال وعلى هذا الاصل اى على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يحتمل العدد لانه فرد ❁

وانما اشكل على الا قرع لانه اعتبر ذلك بسائر العبادات وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد حتى قلنا لا يجوز ان اراد بالآية الا الايمان لان كل السرقات غير مراد بالاجماع فصار الواحد مرادا وبالفعل الواحد

يخرج ان كل اسم فاعل ❊ وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر ❊ وقوله لم يحتمل العدد خبر ان ﴿ فان قيل ﴾ فالضمير المستكن فى لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفى القطع فى المرة الثالثة وان جعل راجعا الى المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لابد ان يكون محكوما به على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك ﴿ قلنا ﴾ دأب المشايخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه غير مرة ولما كان بناء الباب ابيان ان المصدر لا يحتمل العدد لا يخفى على الفطن ان المقصود منه نفى احتمال العدد عن المصدر لا عن الفاعل وصار من حيث المعنى كانه قال وعلى هذا يخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذى دل عليه الامر ❊ ورأيت فى بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السؤال ❊ ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان وذلك لانه لما لم يحتمل العدد لابد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التى توجد منه لا يعلم الا باخر العمر فيؤدى الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكانه قيل الذى فعل سرقة والتى فعلت سرقة فاقطعوا ايديهما ❊ ثم ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يقطع اليد ان جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا فثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة فى حق كل سارق وسارقة ❊ ثم هذا اليد الواحدة اما ان يكون اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وبقرائة ابن مسعود رضى الله عنه ان قطع اليمنى مراد بالاية فلم يبق قطع اليسرى مرادا بها ضرورة فهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى قلنا الى اخره ❊ ولو كان محتملا للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قطع اليسرى بالاية كاليمنى وصار التقدير الذى سرق سرقات والتى سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة منها يدا ❊ وذكر فى طريقة الخلاف للامام البرغرى بهذه العبارة اما قرأة العامة فلا يمكن العمل بها لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضى السرقة ولا يتناول الا سرقة واحدة وبالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الا يد واحدة فان كانت قرأة العامة معمولا بها لقطعت اليدان كلاهما بالمرة الاولى لان العقوبة المذكورة جزآء جناية واحدة كالجلد مائة فى الزناء واجمعنا ان بالسرقة الواحدة لا يقطع الا اليمين عرفنا ان هذه الاية لا يتناول الا اليمين ﴿ فان قيل ﴾ قد ثبت تكرر الجلد بتكرر الزناء من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزناء لا يدل على التكرار والعدد كما قلتم فى السرقة فليكن السرقة كذلك ﴿ قلنا ﴾ قد ثبت فى قواعد الشرع ان المصدر فى مثل هذا الكلام علة للحكم فالزنا علة والجلد حكمه فيكرر بتكرره لبقاء محل الحكم وهو البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا الا ان حكمهما انما ثبت بالنص قطع اليمين وبقطعها مرة لم

يبق المحل اصلا كما بعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها ﴿ قوله ﴾ وموجب الامر الى اخره ❊ واعلم بان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كاكثر الواجبات ❊ والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة فى كفارة اليمين ❊ وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة والى مضيق كالصوم والى اداء وقضاء كما يذكر فالشيخ ذكر عامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم الادآء والقضاء فقال وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين ❊ قيل معناه الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء وكل واحد منهما نوعان حسن لمعنى فى عينه وحسن لمعنى فى غيره لان كلامنا فى موجب الامر والمأمور به حسن لا محالة ❊ وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين احدهما فى صفة قائمة فى الموجب والثانى فى صفة قائمة فى غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضا وهذه صفة راجعة الى نفس الموجب كما ترى والثانى يتنوع نوعين ايضا وهما الموقت وغير الموقت والوقت صفة راجعة الى غير الموجب ❊ والذى يدور فى خلدى ان معناه ان موجب الامر اى الثابت بالامر وهو الواجب على ما فسرنا ان الامر للايجاب ❊ يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء ❊ وكل واحد من الاداء والقضاء يتنوع نوعين ايضا وهما الاداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فحصل الاقسام اربعة ثم ينقسم الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام ستة فبين الشيخ قبل الباب التقسيمين الاولين الذين بهما صار الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبر الحاصل من التقاسيم وان الاقسام ستة وذلك لا يخل بالمعنى ❊ ووجه آخر وهو ان يجعل هذا تقسيم مطلق الاداء والقضاء من غير نظر الى تركبهما وتمحضهما وذلك اربعة اداء كامل ❊ وقاصر وقضاء بمثل معقول ❊ وبمثل غير معقول فدخل المتركب منهما فى هذا التقسيم كالمتمحض ثم بعد الباب ميز المتركب منهما من المتمحض منهما فحصل الاقسام ستة ❊ وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتب فان الشيخ رحمه الله ذكر فى شرح التقويم ثم حكم الوجوب شيئان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب ونفل والقضاء على نوعين ايضا بمثل يعقل وبمثل لا يعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضى الامام فى التقويم ايضا الا ان الشيخ ههنا اخرج النفل عن قسم الاداء وجعل الاداء الواجب على قسمين كامل وقاصر ﴿ قوله ﴾ وهذا تنويع فى صفة الحكم اى الذى ذكرنا من التقسيم تنويع فى صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان هذه الاقسام وعلى الوجهين الاولين هذا اشارة الى الباب اى هذا الباب تنويع فى صفة الحكم ولكن اعادة لفظة هذا فى قوله وهذا باب يابى ذلك

﴿ باب يلقب ببيان صفة حكم الامر ﴾

❊ وذلك اى حكم الامر ❊ وقوله كامل وقاصر تقسيم للاداء المحض ❊ بمثل معقول اى بمماثلة مدرك بالعقل ❊ وبمثل غير معقول اى غير مدرك بعقولنا لا انه خلاف العقل اذ العقل حجة

لا يقطع الا واحد وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين وهذا تنويع فى صفة الحكم

﴿ باب ﴾

يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نوعان اداء وقضاء والاداء ثلثة انواع اداء كامل محض واداء قاصر محض وما هو شبيه بالقضاء والقضاء انواع ثلثة نوع بمثل معقول ونوع بمثل غير معقول ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام تدخل فى حقوق الله تعالى وتدخل فى حقوق العباد ايضا

والاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر والقضآء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئا لزمه تسليم عينه ورده فيصير به مؤديا واذا هلك لزمه ضمانه فيصير به قاضيا وقد يدخل فى الاداء قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب

من حجج الله تعالى ولا تناقض فى حججه فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل ﴿ قوله ﴾ والاداء اسم لتسليم نفس الواجب اى عينه ❊ بالامر الباء للسببية وهى تتعلق بالواجب لا بالتسليم على مازعم بعضهم اى الواجب بسبب الامر ❊ واضافة الواجب الى الامر توسع لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر على مايعرف بعد الا ان السبب لما علم بالامر اضيف الوجوب اليه ❊ وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت فى وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة ﴿ فان قيل ﴾ كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف فى الذمة لايقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون يقضى بامثالها لاباعيانها ﴿ قلنا ﴾ لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ مايحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه ❊ اويقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة اوايتاء ربع العشر الذى به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم فاما الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لابالامر فعلى هذا لايكون اضافة الواجب الى الامر فى التعريف على سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة كذا قيل ﴿ قوله ﴾ والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به اى بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كما ذكره شمس الائمة فقال والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المامور هو حقه وكذا ذكر القاضى الامام ايضا ❊ ولابد منه اذ لولم يكن من عند المامور لايكون قضاء وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو صرف العصر الى الظهر اوظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن الفائت لايصح وان كانت المماثلة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت بكونها ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لاوصفا ❊ لان ذلك ليس من عنده الاترى كيف اكده شمس الائمة رحمه الله بقوله هو حقه احترازا عن الوديعة ولهذا اختير فى المنتخب ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ﴿ قوله ﴾ وقد يدخل فى الاداء قسم اخر اى يزاد عليه قسم اخر على قول من جعل الامر حقيقة فى الندب فيصير الاداء عنده قسمين تسليم عين الواجب كما ذكرنا وتسليم عين المندوب اليه ❊ قال القاضى الامام فى التقويم للاداء نوعان واجب كالفرض فى وقته وغير واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم ايضا فقال الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر ❊ وعلى قول من جعله حقيقة فى الاباحة ايضا ينبغى ان ينقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح اذ الكل موجب للامر عنده وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع ❊ والتعريف الشامل للقسمين على القول الاول هو ما ذكره القاضى الامام الاداء اسم لفعل ما طلب من العمل بعينه ❊ وان جعل الواجب بمعنى الثابت فى التعريف المذكور فى الكتاب فهو يشمل القسمين ايضا ❊ والشامل للاقسام الثلاثة على القول الاخر هو ما يقال الاداء تسليم عين ما امر به ❊ قال الامام بدر الدين رحمه الله انما ذكر هذا يعنى قوله يدخل فى الاداء قسم اخر احترازا عما

﴿ يقال ﴾

يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل وهو ليس بتسليم نفس الواجب بالامر فلا يكون التعريف جامعا فقال هذا قسم اخر وما ذكرنا قسم اخر او نحن فى تفسير الاداء الذى هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضا علينا ﴿ قوله ﴾ فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف وهو دخول النفل فيه لان القضاء مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك ❊ واما اذا شرع فى النفل ثم افسده فانما يجب القضاء لانه بالشروع صار ملحقا بالواجب لا لانه نفل كما قبل الشروع ﴿ قوله ﴾ قال الله تعالى متصل بقوله الاداء تسليم نفس الواجب واستشهاد على انه مستعمل فى تسليم العين لان الاية نزلت فى تسليم مفتاح الكعبة ❊ وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلى سدانة الكعبة فوجه اليه عليا فابى ان يدفعه اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى على رضى الله عنه يده واخذه منه قسرا حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلما خرج قال له العباس اجمع لى السدانة مع السقاية وساله ان يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الاية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا رضى الله برده اليه فرده اليه والطف له فى القول واعتذر اليه فقال لعلى اكرهت وآذيت ثم جئت ترفق قال لان الله تعالى انزل فى شانك قرانا وامرنا برده عليك وقرا هذه الاية فاتى النبى عليه السلام واسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو فى ولده الى اليوم ❊ والامانة فى الاصل مصدر سمى به الشئ الذى يؤتمن عليه ❊ ثم الاية عامة فى كل امانة كما قال ابن مسعود رضى الله عنه الامانة فى كل شئ الوضوء والصلوة والصوم والزكوة والجنابة وفى الكيل والوزن واعظم من ذلك الودايع ❊ وذكر فى عين المعانى قد دخل فى هذا الامر اداء الفرائض التى هى امانة الله تعالى التى حملها الانسان وحفظ الحواس التى هى ودايع الله جل جلاله ثم الواجب فى ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اداه فى وقته مراعيا حقه باقصى الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعة واذا قصر فى رعايته كان بمنزلة الخيانة فى الامانة فكان قضاء اذ الخيانة فى الامانة يوجب الضمان واداء الضمان قضاء حقيقة لا اداء كذا فى بعض الشروح ❊ واعلم ان عامة الاصوليين قسموا الواجب الى اداء وقضاء واعادة ❊ ثم من لم يجعل الامر حقيقة فى الندب فسر الاقسام فقال الاداء تسليم عين الواجب فى وقته المعين اى المقدر شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب فى غير وقته المعين شرعا والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهى اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذا ذكر فى الميزان ❊ فعلى هذا اداء فعل ثانيا فى الوقت او خارج الوقت يكون اعادة ❊ وعبارة بعضهم الواجب اذا فعل فى وقته يسمى اداء واذا فعل بعد خروج وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا فى وقته المضروب له سمى اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب من الخلل

فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقد يدخل احدى العبارتين فى قسم العبارة الاخرى فسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع

والقضاء اسم لفعل مثل مافات وقته المحدود فشرط الوقت فى الاعادة فلا يكون اتيانه بعد الوقت اعادة ۞ ومن جعل الامر حقيقة فى الندب قال الاداء ما فعل اولا فى وقته المقدر شرعا والقضاء ما فعل بعد وقت مقدر استدراكا لما سبق له وجوب والاعادة ما فعل ثانيا فى وقت الاداء لخلل فى الاول ۞ فقوله مافعل يتناول الفرائض والنوافل ۞ وقوله اولا احتراز عن الاعادة ۞ وقوله فى وقته المقدر احتراز عن القضاء ۞ وقوله فى تعريف القضاء استدراكا احتراز عما اذا فعل لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل ۞ وقوله فى تفسير الاعادة ثانيا احتراز عن الاداء ۞ وقوله لخلل اى لفوات شرط سواء كان مفسدا اولم يكن احتراز عن صلوة من صلى بجماعة بعد ان صلاها منفردا على وجه الصحة فانها لايسمى اعادة ۞ ثم التعريف الذى ذكره الشيخ للاداء احسن مما قالوا لانه جامع يشمل الموقت وغيره على ماذكرنا وماذكروه لايشمل غير الموقت كالزكوة والكفارات والنذور المطلقة ۞ ثم فعل غير الموقت اداء ان كان اداؤه عندهم فلا يكون الحد الذى ذكروه جامعا فيكون فاسدا بالاتفاق ۞ وان لم يكن كذلك بل كان الاداء مختصا بالموقت كالقضاء فالحد صحيح عندهم فاسد عندنا لانا لانسلم لهم ان الاداء مختص بالموقت لان فعل غير الموقت يسمى اداء شرعا وعرفا قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها ۞ وقال عليه السلام ادوا عمن تمونون ۞ وادوا عن كل حر وعبد نصف صاع الحديث وكل ذلك ليس موقتا بوقت مقدر ويقال ادى زكوة ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة كما يقال ادى الصوم والصلوة وقد نص الشيخ عليه فى هذا الباب فقال والاداء فى العبادات الى آخره واذاثبت انه اذا كان الحد الذى ذكروه فاسدا لعدم انعكاسه ۞ وانما لم يذكر الشيخ الاعادة فى تقسيم الواجب لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القرائة اوركنا آخر من الصلوة مثلا فهى داخلة فى الاداء والقضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا ويكون الاعتبار للثانى فيكون اداء ان وقع فى الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت ۞ وان لم يكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لافاسدا بان ترك مثلا فى الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلايكون داخلة فى هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهى ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثانى والثانى بمنزلة الجبر بسجود السهو ۞ وهذا بناء على ان المأمور اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة والحرمة يخرج عن العهدة على القول الاصح كالحاج اذا طاف محدثا خلافا لهم ۞ واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل فى وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء حقيقة سواء تركه فى وقته عمدا اوسهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد بسبب وجوبه وتاخر وجوب ادائه لمانع سواء كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم فى حق المريض والمسافر اوغير قادر عليه اما شرعا كالصوم فى حق الحايض واما عقلا كالصلوة فى حق النائم والمغمى عليه ۞ فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وهو فى الحقيقة فرض مبتدأ لان القضاء الحقيقى

لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء فى القضاء مقيدا لان الاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه لان مرجع العبارة الى لاستقصاء

مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحايض ولا سبيل لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن ازالته وكذلك المغمى عليه والنائم لكنه سمى قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات ايجابه فى الوقت سمى قضاء ۞ وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعى انه قضاء حقيقة لان حقيقته ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة من انعقد سبب وجوبه وقد انعقد فى حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه انه يجب عليهم نية قضاء الفائت بالاجماع ولو كان فرضا مبتدأ لما وجبت وليس من شرطه وجوب الاداء حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهارة بالماء فى موضع لا ماء فيه لصحة نقل الحكم الى التراب وقد تصور زوال هذه الاعذار فى الوقت وايجاب الاداء بعده فيكون هذا القدر كافيا فى نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لا يكون مؤديا الى الحرج ۞ وهذا كالمحدث اذا ضاق به وقت الصلوة لا يتاتى له الاداء ووجوب الاداء يلاقيه وكذلك من لا يجد ماء ولا ترابا نظيفا لا يتصور منه الاداء ولا التسبيب اليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران يلاقيه وجوب الصلوة وهو ممنوع مرادا بها ۞ وذكر فى الميزان فى هذه المسئلة وليس من شرط القضاء وجوب الاداء فى حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء فى الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت فى حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه على ماعرف فى مسئلة المجنون والله اعلم ﴿ قوله ﴾ فسمى الاداء قضاء كما فى قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم واتممتم امور الحج ۞ وقوله عز اسمه فاذا قضيت الصلوة اى اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى ۞ ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصلى فى يوم الجمعة هو الظهر لقول عايشة رضى الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها لنوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه ﴿ قوله ﴾ لان القضاء لفظ متسع بالكسر اى عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعانى موجودة فى تسليم عين الواجب كما هى موجودة فى تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اختص بتسليم المثل عرفا اوشرعا كان فى غيره مجازا او كان اطلاقه على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا اوشرعيا ﴿ قوله ﴾ وقد يستعمل الاداء فى القضاء مقيدا اى بقرينة يعنى لا بد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه كما انه لابد من قرينة تدل على الشجاع اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يرمى اوغيره فى قولك رأيت اسدا يرمى او فى الحمام وهذا كما يقال ادى ما عليه من الدين فبقرينة قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكما يقال نويت ان اؤدى ظهر الامس فبقرينة الامس يفهم منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال ﴿ قوله ﴾ لان الاداء خصوصا دليل على اشتراط التقييد يعنى ان معنى الاداء مختص بتسليم نفس الواجب

لانه فى اللغة ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم وعين الواجب لا بتسليم مثله بعد مافات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشئ نفسه وذلك موجود فى تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة ❊ وقال القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله وقد يستعمل القضاء فى الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء فى القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعلا كل واحد منهما مجازا فى الاخر ❊ والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر الى معناهما اللغوى فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا فى تسليم العين فجعله مجازا فى غيره فاشترط التقييد بالقرينة والقاضى الامام وشمس الائمة نظرا الى العرف او الشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا فى غيرما اختص كل واحد به ❊ وفى بعض النسخ الا ان الاداء خصوصا مقام لان ومعناه على هذا الوجه ان الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس الا ان الاداء مختص بتسليم عين الواجب فى الحقيقة والقضاء بتسليم المثل على ما بينا لان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية والقضاء لا ينبئ عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذى ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور ❊ وهذا الوجه يوافق ماذكره شمس الائمة رحمه الله فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا متصلا بالجملتين كما فى قوله تعالى فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء مقيدا بقرينة ويستعمل الاداء فى القضاء مقيدا بقرينة ❊ وقوله نفس الواجب وعينه ترادف ❊ وقوله فى الثلاثى اى الثلاثى المجرد منه اى من الاداء لان الاداء من متشعبة الثلاثى يقال ادى يؤدى اداء وتأدية كما يقال سلم يسلم سلاما وبلغ يبلغ بلاغا ❊ وقوله يادو ذكر فى الصحاح يقال الذئب يادو للغزال اى يختله ليأكله والختل الخداع وادوت له واديت اى ختلته وهذا مثل يضرب فى مقاساة المرء فى الشئ ومعاناته لرجاء نفع يعود اليه فى عاقبته ❊ ثم حاصل ماذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضى الظهر الوقتية جائز ❊ فاما صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق ❊ وكنية الاسير الذى اشتبه عليه شهر رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان ❊ وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد ❊ وكنية الاسير الذى صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه وان اقتصر على قصد القلب ولم يذكر باللسان شيئا فلا يشكل لان كلامنا فى اطلاق اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ ❊ وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقته ح وليس كلامنا فيه ❊ واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطا فى الظن والخطا فى مثله معفو على ما عرف فى موضعه ﴿ قوله ﴾ واختلف المشايخ اى مشايخنا واللام بدل الاضافة ❊ فى القضاء يجب بنص مقصود اى بنص قصد به ايجاب القضاء

وشدة الرعاية كما قيل فى الثلاثى منه (شعر) الذئب يادو للغزال ياكله اى يحتال ويتكلف فيختله واما القضاء فاحكام الشئ نفسه لا ينبئ عن شدة رعاية واختلف المشايخ فى القضاء ايجب بنص مقصود ام بالسبب الذى يوجب الاداء فقال بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها واذا فاتت عن وقتها ولا يعرف لها مثل الا بالنص كيف يكون لها مثل بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وقال عامتهم يجب بذلك السبب

ابتداء ام بالسبب الذى يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء انضاف اليه لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب بلا نفس الوجوب ❊ وان شئت ابهمت السبب كما ابهمه الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا اوغيره ❊ وقال بعض الشارحين معنى قوله بنص مقصود بسبب ابتدائى غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له ❊ ويدل على صحة الوجه الاول ما ذكر الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب بامر مبتدا من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتداء بل يجب المثل اذا فات المضمون بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكر صاحب الميزان فيه اختلف مشايخنا فى الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتدا قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدا وعليه يدل سياقه كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا ❊ وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامة الفقهاء ان الوقت متى فات لا يبقى المامور به دينا فى الذمة ويجب القضاء فى وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى دينا فى الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر ❊ والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة والمصنف ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابى اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر اخر وبدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعى وعامة المعتزلة والخلاف فى القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق ❊ احتج من قال بانه يجب بامر مبتدا بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأى فى معرفتها وانما يعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا به ايضا ضرورة توقفه على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل ياتى به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل فى وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ماعدا الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان فى الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة فى وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك ❊ ولا يقال نحن لا ندعى انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكنا نقول المأمور به لما فات يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما فى حقوق العباد ❊ لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للراى فى مقادير العبادات وهيآتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالراى وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل

في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة ❁ قال ابو اليسر رحمه الله ان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل فى وقت اخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كما فى الجمعة فان اداء الركعتين لما عرف قربة بخلاف القياس لا يمكننا ان يقيم مثل هاتين الركعتين مقامها فى وقت اخر بالقياس عند الفوات وكما فى تكبيرات التشريق فانها لما عرفت قربة فى تلك الايام شرعا بخلاف القياس لا يمكننا ان يقيم مثل هذه التكبيرات فى غير تلك الايام مقامها عند الفوات ❁ واحتج من قال بانه يجب الامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء فى الصوم والصلوة قال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فانظر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبيانه ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر فى الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فبقى كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان بخروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو تقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا فى حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة و حكما فيقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد للعجز ويبقى اصل العبادة الذى هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما فى حقوق العباد ﴿ فان قيل ﴾ لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا تبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر ﴿ قلنا ﴾ هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة فى كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس او فى كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا هنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلى وهو اصل العبادة كمن اتلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عند ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا هنا ❁ قال الشيخ ابو المعين رحمه الله القضاء مثل الاداء

(وان)

وان لم يكن فى الفضيلة مثله والمثليه فى حق ازالة المأثم لا فى اخر ان الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالمومى وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة فى حق ازالة المأثم لا فى حق احراز الفضيلة ❁ ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهى الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها ❁ وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام فى ان الفعل الذى قد شرع عبادة فى غير هذا الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب فى الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه فى الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما ❁ وقد خرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد فى غير ذلك الوقت فبمضى الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع للعبد بعد مضى الوقت ❁ وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد فى غير ايام التكبير بل هو منهى عنه لكونه بدعة فبمضى الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ❁ ولا يقال لما وجب القضاء فى الصلوة والصوم بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء بالامر الذى يوجب الاداء ❁ لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمى قضاء ولو وجب به ابتدأ لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لطلب التفريغ عن ذلك الواجب فكذا هنا ❁ قال الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم الفريق الاخر قالوا الفائت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب اداؤه اذا فات يصير مضمونا عليه كالمغصوب وان لم يكن اداؤه واجبا وكانت امانة عنده يضمن بالتفويت ايضا فثبت انه صار مضمونا عليه عند الفوات وله مثل مشروع عنده مملوك له وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر واداء المثل من عنده عن الفائت المضمون امر ثابت بالكتاب والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر مبتدأ وهو الاصح ﴿ قوله ﴾ وبيان ذلك اى بيان الوجوب بذلك السبب ❁ فى هذا اى فى المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة ❁ وهو معقول اى وجوب القضاء يدرك بالعقل ❁ وسقط فضل الوقت الى كذا ضمن فيه معنى الانتهاء اى سقط منتهيا الى غير مثل بان لم يجب من جنسه ❁ والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا ❁ فاذا عقل هذا اى المعنى الذى ذكرنا فى المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به ❁ وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ❁ ولكن ذكر ابو اليسر فى اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلى فى هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين

وبيان ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء فى الصوم بالنص فقال فعدة من ايام اخر وجاءت السنة بالقضاء فى الصلوة قال النبى عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقلنا نحن وجب القضاء فى هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا فاذا فات فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا له من جنسه امر بصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا لا لعجز فاذا عقل هذا وجب القياس به فى قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة الصيام والاعتكاف

مطلب

ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر ❊ واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذافات لا بالتفويت بان مرض اوجن فى الشهر المنذور صومه اواغمى عليه فى اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فيظهر ثمرة الاختلاف ❊ ولكن ماذكر شمس الائمة ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه اوغير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم فى ايجاب القضاء فح لايظهر فائدة الاختلاف فى الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر فى التخريج ﴿قوله﴾ وهذا اقيس اى قول العامة اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول ❊ واشبه بمسائل اصحابنا اى اوفق لها فانهم قالوا ان قوما فاتتهم صلوة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم بالقرأة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقرأة ومن فاتته صلوة فى السفر فقضاها فى الحضر صلى ركعتين ولو فاتته فى الحضر فقضاها فى السفر صلى اربعا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وفى اعتبار حالة وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق ❊ ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة فى المرض الذى يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فيقضيها فى حالة الصحة او على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضاء لا حالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود فى الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه فى الفصل الثانى مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل اخر كما قال الفريق الاول ❊ لانا نقول السبب فى حق الاداء انعقد فى الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدرة مجوز اللانتقال الى الخلف وهو القعود اوالايماء عند العجز ان اختار الفعل فى هذه الحالة فكذلك عمله فى حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة فى حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهى بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل فى هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما فى الاداء الا يرى انه لو افتتحها فى الوقت قائما ثم حدث به عجز كان له ان يتمها قاعدا وبايماء ولو افتتحها قاعدا ثم زال العجز كان له ان يتمها قائما فاذا ثبت الانتقال فى الاداء فكذلك فى القضاء وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم فى الفصل الاول ويجوز فى الفصل الثانى لان السبب انعقد موجبا للطهارة بالماء فى الحالين لتوهم حدوث الما مجوزاً للانتقال الى الخلف وهو التراب عند العجز فان اقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا فكذا هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجبا للركعتين او الاربع فلا يتغير ذلك فى القضاء ﴿فان قيل﴾ قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادرا على المثل والاسقط فينبغى ان لا يجهر الامام فى قضاء صلوة الليل اذا قضوها بالنهار

وهذا اقيس واشبه بمسائل اصحابنا

(لان)

لان الجهر بالقرآة فى نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغى ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب ﴿قلنا﴾ انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقرأة وركعتان بغير قرأة وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين فى قضاء الظهر ويجوز فى النفل فعلم ان المعتبر ما قلنا كذا اورد شيخى فى فرائد الجامع الكبير ناقلا عن استاده مولانا بدر الدين الكردرى رحمهما الله ❊ واجيب ايضا فى جنس هذه المسائل بان الشرع لما امره بالقضاء على هذه الهيئة والصفة عرفنا ان له نفلا يصلح للصرف الى ما عليه ولكن يظهر ذلك فى ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما ان له ان يعين احد الاشياء الثلاثة فى كفارة اليمين ضرورة التخيير ولكن ثبت ذلك فى ضمن الفعل لا ان يعينه بالقول ابتدأ وكما ان للاب ان يتملك جارية الابن ولكن فى ضمن الفعل لا ان يتملكها ابتدأ ونظائره كثيرة ﴿قوله﴾ ولهذا قلنا اى ولما ذكرنا ان ماقدر عليه يجب ولايسقط بسقوط ماعجز عنه قلنا اذا فاتته صلوة فى ايام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير اى فى غير ايام التشريق ❊ والمسئلة على اربعة اوجه ❊ ان تركها قبل ايام التشريق ثم قضاها فى هذه الايام لايكبر وعن ابى يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض اذافاته صلوة بايماء فقضاها فى الصحة يقضيها بركوع وسجود ❊ وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشرع الامقدرا فلو كبر للفائتة يكون زيادة على ذلك المقدر ❊ وان تركها فى ايام التشريق فقضاها فى غير ايام التشريق وهو مسئلة الكتاب فانه لايكبر وقال الشافعى رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب الفوات ❊ وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة الافى زمان مخصوص فيبطل بفوته كرمى الجمار يسقط بانقضاء ايام النحر وكالجمعة وكالضحية وصار كالصحيح اذانسى صلوة فقضاها فى المرض يقضيها بايماء ❊ وان قضاها فى ايام التشريق من العام القابل وحده او بجماعة لايكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة ❊ فاما اذا قضاها فى هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لايزيد على المشروع فى هذه الايام فيكبر ليكون القضاء على حسب الفوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوزجندى فى شرح الجامع ❊ وذكر الشيخ فى شرح الجامع فى هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير جهرا مشروع فيها ويصلح ان يكون مشروعا فى حق النوافل الا انه لم يؤيد لفقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك فى حق الصرف الى ماعليه لانه مثل لما فات بجماعة وعندهما لم يكبر فى النوافل احتياطا فظهر ذلك فى حق ماعليه ايضا ولايشترط الجماعة عندهما للتكبير كما فى الاداء ﴿فان قيل﴾ انه قد عجز عن صفة الجهر لاغير لان اصل التكبير مشروع له فينبغى ان لايسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية ﴿قلنا﴾ قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل بفواته وههنا كذلك لان التكبير فى هذه الايام من الشعائر وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف ﴿قوله﴾ ويتفرع عن هذا الاصل وهو ان القضاء يجب

ولهذا قلنا فى صلوة فاتت عن ايام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير لانه لا تكبير عنده فى ساير الايام ثم لم يسقط ماقدر عليه بهذا العذر ويتفرع من هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف فى شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكف انه يقضى اعتكافه ولايجزى فى رمضان اخر قالوا لان القضاء انما وجب بالتفويت ابتداء لابالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق لكنا نقول انما وجب القضاء فى هذا بالقياس على ماقلنا لابنص مقصود فى هذا الباب واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافته الى السبب الاول

بما وجب به الاداء عند عامة مشايخنا وبنص مقصود عند آخر مسئلة النذر بالاعتكاف وهى ان يقول لله على ان اعتكف شهر رمضان اوان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضى الاعتكاف متتابعا بصوم مبتدأ وعند الحسن بن زياد لاشئ عليه وهو احدى الروايتين عن ابى يوسف وزفر رحمهم الله لانه التزم اعتكافا بصوم لااثر للاعتكاف فى وجوبه ولاسبيل الى قضائه فى شهر آخر لانه يلزمه بصوم للاعتكاف اثر فى وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل ۞ وجه الظاهر على مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء لا بالدليل الذى تعلق به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت اى لايخص القضاء بوقت دون وقت كالاوامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف شهرا متتابعالانا قدذكرنا ان التفويت بمنزلة التنصيص ثانيا على الايجاب فلذلك يلزمه الاعتكاف بصوم مقصود ۞ واماالفريق الثانى فانهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك مضمون بالقضاء فكذلك هذا واذا وجب صارمن ضرورته ايجاب الفضل لان تحمل الفضل احق من ابطال الاصل ۞ فان لم يقضه حتى جاشهر رمضان من قابل فقضى فيه لم يجز عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده تبعا لاوجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلى ركعتين وهو متطهر يجوزله ان يصلى المنذور بتلك الطهارة فان انتقض وضوءه يلزمه التوضئ لاداء المنذور فان توضأ لصلوة اخرى يجوزله ان يصلى المنذور بتلك الطهارة فكذاهذا ۞ ولنا انه اذا لم يعتكف حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الاول اوصار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثانى فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا لان الصوم وان كان شرطا ههنا لكنه مما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة لانها مما لا يلتزم بالنذر اصلا ولما اثر النذر فى ايجابه لايتأدى بواجب اخر كذا فى شرح الجامع للمصنف وشمس الاسلام رحمهما الله ۞ واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة مذهبهم بوجهين ۞ احدهما انهم قالوا لوكان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغى ان يبطل فيما اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لااثر له فى ايجاب الصوم كما ذكرنا ولايمكن ايجاب القضا بلا صوم ولايمكن ايجاب صوم بلا موجب فيبطل ولم يبطل باتفاق بيننا. فعرفنا انه وجب بسبب آخر اوجب الصوم والثانى انه لوكان واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز قضاؤه فى الرمضان الثانى كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذى يجب به الاداء وفى قول الشيخ انه يقضى اعتكافه ولا يجرى فى شهر رمضان الاخر اشارة الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فلهذا لم يفصل بينهما ۞ وقوله لكنا نقول استدراك عما قالوا انه يجب بالتفويت ولهذا ذكر

كلمة الحصر اى لايجب الابكذا ۞ فى هذا اى فى النذر ۞ بالقياس على ماقلنا من الصلوة والصوم ۞ لابنص مقصود وهو التفويت ۞ وفيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم ۞ فى هذا الباب وهو النذور ۞ واذا ثبت هذا اى عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذى ذكره لم يكن بد من اضافة وجوب القضاء الى السبب الاول وهو النذر ﴿ قوله ﴾ الاترى انه يجب بالفوات مرة استدلال على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لوكان كذلك يلزم ان لا يجب فى الفوات وذلك بان جن او اغمى عليه اومرض حتى فاته المنذور لا باختياره اذ لايمكن ان يجعل فوات المنذور ح بمنزلة نذر ابتدائى لانه لابد فيه من كونه مختارا ولا اختيار فى الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب فى الفوات كما وجب فى التفويت يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول ۞ وصورة الفوات فى مسئلة الاعتكاف بان مرض مرضا لايمنعه من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا اونحوه ﴿ قوله ﴾ الا ان الاعتكاف جواب سؤال يرد عليه وهو انه لوكان مضافا الى السبب الاول فكيف وجب زائدا على ماوجبه السبب الاول مع ان الحكم لايزيد على العلة فقال نعم الا ان مطلق الاعتكاف الواجب من غير نظر الى تقيده بوقت اوعدم تقيده به ۞ او الاعتكاف الواجب الذى هو مطلق عن الوقت ۞ يقتضى صوما للاعتكاف اى للنذر الذى يوجبه اثر فى ايجابه لان الصوم شرطه وشرط الشئ تابع له ومالا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له ۞ وقيد بالواجب لان فى الاعتكاف النفل لايشترط الصوم فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يشترط فيه الصوم ايضا لان الصوم فيه كالطهارة فى الصلوة فعلى هذا لايكون الاعتكاف النفل اقل من يوم ووجه الظاهر ان مبنى النفل على المساهلة والمسامحة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول والواجب لايجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ماقام تارك له اذاخرج فثبت ان الظاهر ماذكرنا كذا فى المبسوط ۞ غير انه امتنع وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف ۞ بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت ۞ وهو معنى قوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم اقتضاء الاعتكاف صوما له اثر فى ايجابه بعارض شرف الوقت اى بتقيد الاعتكاف واتصاله بوقت شريف لايقبل ايجاب الصوم من جهة العبد لشرفه ۞ اومعناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه يضاف الى شهر شريف فكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه فاكتفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة ۞ وماثبت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد فات بفوات الوقت اصلا لانه لايمكن من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وذلك متردد لاستواء الحيوة والممات فى هذه المدة فلا يثبت به القدرة ۞ فسقط اى استدراك ماثبت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز كما

الاترى انه يجب بالفوات مرة وبالتفويت اخرى الان الاعتكاف الواجب مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف اثر فى ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وماثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة فسقط فبقى مضمونا باطلاقه

فى الصوم والصلوة بعد خروج الوقت ※ فبقى اى الاعتكاف مضمونا فى الذمة ※ باطلاق الاعتكاف اى باطلاق مايوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد خروج الوقت ※ ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود ولم يتأد فى الرمضان الثانى كما لوكان ذلك النذر مطلقا ابتداء لانه يريد بذلك صرف الواجب الى الواجب الآخر وليس له ذلك ※ فصار الحاصل ان الفريق الاول جعلوا التفويت كالنذر المطلق والعامة جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق ※ ولا يقال لما صار النذر السابق كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم ان لا يتادى بصوم القضآء فيما اذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف فى قضاء الصوم متتابعا كما لو كان النذر مطلقا ابتداء ※ لانا نقول امتناع وجوب الصوم فى هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين ﴿ قوله ﴾ وكان هذا احوط الوجهين ※ قيل الوجهان ايجاب القضاء بالسبب الذى وجب به الاداء وايجابه بسبب اخر مقصود والاول احوط لانه لو اضيف الى سبب آخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء عند الفوات والاول يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى ※ والاولى ان يقال الوجهان ايجاب القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما قاله ابو يوسف رحمه الله فايجاب القضاء احوطهما لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب تبعه بوجوبه وفى الوجه الاخر اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاصل الذى مهدناه بالطريق الذى قلنا وبيان الامكان ان الزيادة التى يثبت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت السقوط بزوال الوقت كما بينا فى الصوم والصلوة ※ فالنقصان وهو عدم وجوب الصوم به ※ والرخصة الواقعة بالشرف وهى الاكتفاء بصوم الوقت لان تحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتأد فى الرمضان الثانى ※ وفى بعض النسخ والنقصان بالواو والنصب عطفا على السقوط وليس بمستقيم لان السقوط ح يرجع الى الزيادة والنقصان يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن فى احتمل فيختل الكلام ※ ولان السقوط فى قوله لان يحتمل السقوط راجع الى النقصان والعود الى الكمال راجع الى الرخصة وفى عطف النقصان على السقوط ابطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى اولى ﴿ قوله ﴾ وفى غير الموقتة كسجود التلاوة واداء الزكوة وصدقة الفطر والكفارات ※ ابدا اى فى العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت ※ وهذا على مذهب من قال الامر المطلق لايوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين بالفور لان اول اوقات الامكان وان تعين عندهم الا ان الواجب بفوته لايصير قضاء لان معنى

وكان هذا احوط الوجهين لان ماثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى واذا عاد لم يتأد فى الرمضان الثانى والاداء فى العبادات يكون فى الموقتة فى الوقت وفى غير الموقتة ابدا على ماتبين ان شاء الله تعالى والمحض مايؤديه الانسان بوصفه على ماشرع مثل الصلوة بالجماعة فاما فعل الفرد فاداء فيه قصور الاترى ان الجهر عن المنفرد ساقط والشارع مع الامام فى الجماعة مؤد اداء محضا

هذا الامر افعل فى الوقت الاول فان اخرت ففى الثانى والثالث الى آخر العمر فيكون اداء لاقضاء ※ فاما عند الباقين منهم اذافات عن اول اوقات الامكان فانه يصير قضاء ※ لان اول ازمنة الامكان وقت مقدر كوقت الصلوة ولهذا من شرط منهم الامر الجديد فى القضاء شرطه ههنا كذا فى الميزان وغيره ※ على ماتبين من بعد يعنى قبيل باب النهى ※ والمحض منه اى الخالص الكامل من الاداء ※ هو الذى يؤديه الانسان ملتبسا بوصفه كما شرع مثل الصلوة بجماعة لان هذه صلوة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والآداب لما بينا ان الاداء ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك ※ وهذا فى الصلوة التى سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر فى رمضان والتراويح فاما فيما لم تسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر فى غير رمضان فالجماعة فيها صفة قصور عندنا كالاصبع الزائدة ※ فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة ※ الجهر ساقط اى وجوبه والجهر صفة كمال فى الصلوة بدليل وجوب السجدة بتركه ※ ولما كان الاداء منقسما اقساما ثلاثة لانه اما ان اديت الصلوة كلها مع الجماعة وبعضها وذلك البعض اما ان كان اول الصلوة او غيره اعاد قوله والشارع مع الامام فى الجماعة اى الذى شرع معه واتمها معه مؤدى اداء محضا اى كاملا ليبين القسمين الآخرين ﴿ قوله ﴾ والمسبوق ببعض الصلوة مع الامام بان فاتته الركعة الاولى او اكثر مؤدى ايضا لانه يؤديها فى الوقت ※ لكنه منفرد فى اداء ما سبق به لان الاقتداء لم يتحقق فيما فرغ الامام من ادائه ※ فكان اى المسبوق فيه مؤديا اداء قاصرا او فعله اداء قاصرا ولكن فعله فى القصور دون فعل المنفرد من وجهين ※ احدهما ان صفة الجماعة موجودة ههنا فى البعض بخلاف المنفرد ※ والثانى انه وان كان منفردا فيما سبق به حتى لزمه القراءة وسجود السهو لوسها فيه لكنه مقتد فيه باعتبار التحريمة لانه ادركها مع الامام وهى شئ واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغير به فكان الذى صلى بغير امام منفردا فى الكل اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فى البعض اداء لا تحريمة فكان قصوره دون الاول بدرجتين ﴿ قوله ﴾ ومن نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه ※ او احدث اى صار محدثا وهو المسمى باللاحق اى الذى ادرك اول الصلوة وفاته الباقى ※ مؤدى اى باعتبار بقاء الوقت ※ اداء يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه ※ ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما فى فعل واحد مع كونهما متنافيين ※ وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع ※ ثم من المعلوم ان القضاء يقوم مقام الاداء فكان هو فى حكم المقتدى دون المنفرد حتى لايلزمه القراءة وسجود السهو لوسها كالمقتدى ※ وكان فعله فى القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فكان اداؤه كاملا بعضه حقيقة وبعضه حكما ※ يوضح ماذكرنا ما قال محمد رحمه الله فى ايمان الجامع لو قال عبدى حر ان صليت الجمعة مع الامام فسبق فيها بركعة لم يحنث لانه انما صلى معه ركعة فاما الاخرى فلا لان المسبوق منفرد لا امام له ※ ولو افتتح مع

والمسبوق ببعض الصلوة مؤد ايضا لكنه منفرد فكان قاصرا ومن نام خلف الامام او احدث فذهب يتوضا ثم عاد بعد فراغ الامام فهذا مؤد اداء يشبه القضاء

الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلى حنث لان النائم الذى يقضى مثل ما انعقدله احرام
الامام مقتديه كذا ذكر الشيخ فى جامعه ﴿ فان قيل ﴾ قد جعل صاحب الشرع المسبوق
قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا ﴿ قلنا ﴾ قد بينا ان استعمال احدى
العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز وانما سمى المسبوق قاضيا مجازا لما فى فعله من اسقاط
الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشار فى قوله وما فاتكم ونحن انما جعلناه مؤديا
باعتبار حاله ✻ ويؤيده ما اورده الامام محمد بن اسماعيل رحمه الله فى الصحيح وما فاتكم
فاتموا ✻ اشار الى اكثر هذه اللطائف شمس الائمة رحمه الله ﴿ قوله ﴾ الا ترى انهم اى
المشايخ استدلال على شبه القضاء ✻ فى الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت لايتغير
بمغير بحال بالاتفاق ✻ ثم سبقه الحدث اى قبل فراغ الامام ✻ ثم سبقه الحدث اى بعد
الفراغ ضرورة ✻ فدخل فى مصره فى الصورتين بعد فراغ الامام ✻ او نوى الاقامة
اى فى موضع الاقامة ✻ والوقت باق اذ لو لم يكن باقيا يصلى ركعتين وان تكلم بلاخلاف
انه يصلى ركعتين باعتبار معنى القضاء ✻ ولو تكلم اى هذا المسافر اللاحق بعد وجود
المغير صلى اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت فيتغير
فرضه ✻ وعكس هذه المسئلة مسافر احدث فانفتل لياتى مصره فيتوضا ثم علم ان امامه
ماء فانه يتوضا ويصلى اربعا ✻ فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى
اهله فقد صار مقيما وبعدما صار مقيما فى صلوة لا يصير مسافرا فيها لان السفر عمل وحرمة
الصلوة تمنعه من مباشرة العمل بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلوة لا تمنعه
من ذلك فاذا تكلم فقد ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار
مسافرا كذا فى المبسوط ✻ بعد اى بعد وجود المغير ولو تكلم اى هذا الرجل المسبوق ✻
فالحاصل ان المسبوق يصلى اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام او لم يفرغ تكلم او
لم يتكلم لانه مؤد ✻ وكذا اللاحق اذا تكلم اولم يفرغ امامه ✻ فاما اذا فرغ امامه ثم وجد
المغير والوقت باق فانه يصلى ركعتين عندنا وقال زفر رحمه الله يصلى اربعا لانه اما ان يعتبر
اللاحق بالمسبوق نظرا الى انفراده حقيقة او بالمقتدى نظرا الى الاقتداء حكما والحكم فى صلوتهما
انها تتغير بالمغير فكذا اللاحق ✻ وانا نقول اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستحيل ان يجعل
مؤديا خلف الامام ولا امام له بل هو قاض شيئا فاته مع الامام وجعل كانه خلف الامام فى الحكم
لان العزيمة فى حقه ان يؤدى مع الامام لانه مقتد لكن الشرع جوز الاداء بعد فراغ الامام اذا
فاته الاداء بعذر وجعل اداؤه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء لان
معناه ان يؤدى شيئا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضى الحقيقى
بعد الوقت فلا يؤثر فى فعله نية الاقامة ✻ وهذا لان المغير لم يتصل بالاصل لانقضائه فلم
يتغير فى نفسه فلا يتغير ما بنى عليه وهو القضاء بخلاف المسبوق فانه منفرد مؤد شيئا عليه
فى الحال وكذا الذى خلف الامام حقيقة لانه مؤدى فى الحال فيجوز ان تعمل نية الاقامة

الا ترى انهم قالوا فى مسافر
اقتدى بمسافر فى الوقت ثم
سبقه الحدث او نام حتى فرغ
الامام ثم سبقه الحدث فدخل
مصره لو ضؤ او نوى
الاقامة وهو فى غير مصره
والوقت باق انه يصلى
ركعتين ولو تكلم صلى اربعا
ولو كان الامام بعدما لم يفرغ
او كان هذا الرجل مسبوقا
صلى اربعا كما فى المسئلة
الاولى

فى تغير صلوته وصلوته محتملة للتغير مع وصف التبعية بدليل انه يجوز ان يكون صلوته على
خلاف وصف صلوة الامام فى الابتداء فجاز فى البقاء ✻ ولانه منفرد فيما سبق واثر التغير
يظهر فيه وهو ليس بتابع فيه كذا فى مبسوط الشيخ رحمه الله ﴿ فان قيل ﴾ نية الامام انما
لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدى فهو فى حرمة الصلوة فيكون نيته
معتبره ﴿ قلنا ﴾ المقتدى تبع فيجعل كالخارج من الصلوة حكما بخروج امامه منها كذا
فى مبسوط شمس الائمة رحمه الله ﴿ قوله ﴾ واصل ذلك ✻ استدل اولا بالحكم على صحة
المذهب ثم بين المعنى فيه فقال واصل ذلك اى اصل ما ادعينا من شبه القضاء فى فعل اللاحق ✻
ان هذا اى اللاحق ✻ وقوله كانه خلف الامام لانه فى الحقيقة خلف الامام نفى لقول زفر رحمه الله
فانه جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدى خلف الامام سواء كما بينا ✻ فصار
اى اللاحق قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله ✻ الباء تتعلق بقاضيا والضمير عائد الى ما وفى هذه
العبارة نوع تسامح لانه لا يقضى ما انعقد له احرام الامام وانما يقضى ما انعقد له احرام
نفسه من المتابعة له والمشاركة معه فى الفعل الذى فاته بفراغ الامام الا ان المتابعة والمشاركة
لما لم يتحقق بدون فعل الامام جعل فعل الامام اصلا ✻ فالم يتغير الاصل اى ما دام الاصل
وهو الاداء لا يقبل التغير لا يتغير المثل لان القضاء خلف الاداء والخلف لا يفارق
الاصل ✻ وقد تم هنا بيان الاصل ✻ ثم شرع فى ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال فاذا
لم يفرغ الامام وقد وجد المغير فى صلوة المقتدى تمت صلوته لعدم المانع للمغير من العمل
لقبول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه فاعتراض المغير يؤثر فيه ﴿ قوله ﴾ بخلاف
المسبوق متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء ✻ وانما
قال ايضا لئلا يتوهم ان مسئلة المسبوق تخالف مسئلة التكلم لان ظاهر الكلام يقتضى ذلك
اولاه فقوله ايضا يدل على ان مسئلة التكلم توافق مسئلة المسبوق وانما تخالفان مسئلة
اللاحق فعلى هذا لو قيل وبخلاف بالواو لاستقام المعنى كما استقام بدونها وكان عطفا
على مسئلة التكلم من حيث المعنى والتقدير بخلاف ما اذا تكلم وبخلاف المسبوق ايضا
﴿ قوله ﴾ واما القضاء فنوعان اى القضاء الخالص نوعان فاما الذى شابه معنى الاداء
فقسم اخر ✻ او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيدخل
فيه جميع اقسامه اى خالصه لان القضاء الذى فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء
بمثل معقول او غير معقول ✻ ثم تقسيمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بالتقسيم
الاول كما ان اللفظ يقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد ومركب
بالنظر الى معنى اخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا ✻ وتقدير الكلام اما القضاء
فنوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول اما القضاء الى اخره وانما اختصر اعتمادا
على ما ذكره فى اول الباب ﴿ قوله ﴾ كمثل الفدية فى باب الصوم فانها شرعت خلفا عن
الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفانى ومن بحاله ✻ والفدية والفداء

واصل هذا ان هذا مؤد
باعتبار الوقت لكنه
قاض باعتبار فراغ الامام
لانه كانه خلف الامام لانه
فى الحقيقه خلفه فصار قاضيا
لما انعقد له احرام الامام
بمثله والمثل بطريق القضاء
انما يجب بالسبب الذى
اوجب الاصل فالم يتغير
الاصل لم يتغير المثل فاذا
لم يفرغ الامام حتى وجد من
المقتدى ما يوجب اكمال
صلوته تمت صلوته بنية
اقامته او بدخول مصره لانه
مؤد فى الوقت فاما اذا فرغ
الامام ثم وجد ما ذكرنا
فانما اعترض هذا على
القضاء دون الاداء فاذا
لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء
كما اذا صار قضاء محضا
بالفوات عن الوقت ثم وجد
المغير واذا تكلم فقد بطل معنى
القضاء وعاد الامر الى الاداء
فتغير بالمغير لقيام الوقت
بخلاف المسبوق ايضا لانه
مؤد ولهذا قلنا فى اللاحق
لا يقرء ولا يسجد للسهو
بخلاف المسبوق لما بينا انه
قاض لما انعقد له احرام الجماعة
واما القضاء فنوعان اما بمثل
معقول كما ذكرنا واما بمثل غير
معقول كمثل الفدية فى الصوم

البدل الذى يتخلص به عن مكروه توجه اليه ﴿ قوله ﴾ وثواب النفقة اى الانفاق فى الحج باحجاج النائب ❊ واعلم ان الاحجاج عن الغير جايز ولكنه فى الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذى لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية وقد ورد فى عجز الشيخوخة وانها دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن وفى التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه لايجوز لان مبنى التطوع على التوسع ❊ ثم المتأخرون من اصحابنا اختلفوا فى هذه المسئلة فقال عامتهم للامر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الامر فاما الحج فيقع عن المأمور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجرى النيابة فى اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط عن الآمر الحج اما لان الانفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل فى الشرع اولان الواجب عليه انفاق المال فى طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقى عليه مقدار ما يقدر عليه وهو انفاق المال فى طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج فى الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر لشرط اهليته كما فى الزكوة ❊ ولا يقال لما لم تجر النيابة فى الافعال ووقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الافعال ❊ لانا نقول فرض الحج لا يتأدى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد وانما وجدت النية عن الآمر ❊ وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة فى المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار فى هذا الباب تشهد به فانه عليه السلام قال لسائلة حجى عن ابيك واعتمرى ❊ وقال رجل يا رسول الله ان ابى مات ولم يحج افيجزئنى ان احج عنه فقال نعم ❊ وحديث الخثعمية فى هذا الباب مشهور على ما سنذكره فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامنا ❊ يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق فى الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة فى الفعل ❊ واذا ثبت هذا قلنا قوله وثواب النفقة فى الحج باحجاج النائب انما يصح على المذهب الاول لا على المذهب الثانى لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا الانفاق ❊ ثم على هذا المذهب بان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقولة مع كونهما معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه فى قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس فى الفعل الثانى كحصولها فى الفعل الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة له فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم نجوز ان يقضى الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما فى المنذورات المتعينة ﴿ قوله ﴾ لا صورة ولا معنى

وثواب النفقه فى الحج باحجاج النائب لانا لانعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى فلم يكن مثلاً قياساً واما الصوم فمثل صورة ومعنى وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقه الاحجاج مماثلة بوجه لكنا جوزناه بالنص

(اما)

اما عدمها صورة فظاهر ❊ واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا للصوم قياسا اى رأيا ❊ وفى قوله لانا لانعقل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك فى قوله فيما بعده وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق ❊ وانما جاء التفرقة من قبل انه قد قيل ان بين الفدية والصوم مماثلة وهى انه لما صرف طعام يوم الى مسكين فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكانه لم يوصل الى نفسه حظها من الطعام يوما وهذا معنى الصوم ولم ينقل المماثلة بوجه عن احد بين الانفاق وافعال الحج فكان الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونفاه بالطف عبارة ❊ وقوله لكنا استدراك من حيث المعنى يعنى لما لم يكن الفدية مثلا معقولا للصوم وكذا الانفاق للحج لايجوز اثباته بالرأى لكنا جوزناه اى المذكور وهو الفدية بالنص ﴿ قوله ﴾ قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه اى وعلى المطيقين الذين لاعذر بهم ان افطروا ❊ فدية طعام مسكين نصف صاع من بر او صاع من غيره عندنا ❊ وكان ذلك فى بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص لهم فى الافطار والفدية قرأ ابن عباس يطوقونه ويطيقونه اى يكلفونه على جهد منهم وعسروهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وهو على هذا الوجه غير منسوخ ❊ ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه اى يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم كذا فى الكشاف ❊ وذكر فى التيسير وفى قرأة ابن عباس رضى الله عنهما وعلى الذين يطوقونه اى يكلفونه فلا يطيقونه ❊ وفى قرأة حفصة رضى الله عنها وعلى الذين لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفانى فعلى هذا لا يكون منسوخا فانه حكم ثابت مجمع عليه ﴿ قوله ﴾ وهذا مختصر اى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه ❊ او وهذا النص مختصر اى حذف عنه حرف لا كما فى قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا ❊ بالاجماع اى باجماع القائلين بانه غير منسوخ ❊ او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفانى ومن بمعناه مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه بدون حرف لا فيكون محذوفا لا محالة فيكون النص مختصرا ضرورة ❊ ويمكن ان يجرى على ظاهره اى هذا النص مختصر بالاجماع اما عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما عند من جعله منسوخا فلان التقدير عنده وعلى الذين يطيقون الصوم فلا يصومون فعليهم فدية ولما ثبت انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره رجحنا ما ذكرنا بقرأة ابن عباس وحفصة رضى الله عنهم ﴿ قوله ﴾ وثبت اى قيام الانفاق مقام الافعال فى الحج بحديث الخثعمية وهى اسماء بنت عميس من المهاجرات والحديث مذكور فى الكتاب ❊ وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان امراة من خثعم قالت يارسول الله ان فريضة الله على عباده فى الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افا حج عنه قال نعم قال وقال رجل ان اختى نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبى عليه السلام لو كان عليها دين اكنت قاضية قال نعم قال فاقض الله فهو احق بالقضاء كذا فى المصابيح لا يستمسك على الراحلة

قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اى لا يطيقونه وهذا مختصر بالاجماع وثبت فى الحج بحديث الخثعمية انها قالت يارسول الله ابى ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزئنى ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق

اى لا يقدر على امساك نفسه عليها وضبطها والثبات عليها ❊ افيجزئنى بالهمز اى يكفينى عما وجب فى ذمته ❊ ان احج عنه بفتح الهمزة وضم الحاء اى احرم عنه بنفسى واؤدى الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة فى الحديث على ان الانفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به فى هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباها كان امرها بذلك وانفق عليها ❊ وفى بعض النسخ ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اى آمر احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به ❊ ارأيت اى اخبرنى وكان هذا اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك ان العرب اذا لم يجدوا الضالة يقولون لكل من يرونه ارأيت ضالة كذا اى اخبرنى عنها ❊ اما كان يقبل منك وفى عامة الكتب من المبسوط وغيره اكان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لان نعم لايستقيم جوابا للمذكور ههنا لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيا كان او اثباتا فيصير تقدير المذكور ههنا نعم لا يقبل فيفسد المعنى بل جوابه بلى لانه لتحقق ما بعد النفى لكنه يستقيم جوابا للمذكور فى عامة الكتب فتبين انه هو الصحيح ❊ ورأيت فى الاسرار فى حديث الخثعمية ارأيت لوكان على ابيك دين فقضيته اما كان يجوز قالت بلى قال فدين الله احق ❊ ومعنى قوله احق اى بالقبول لانه اكرم الاكرم فاولى بكرمه واجدر برأفته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير اذ الانفاق الذى لا يقدر الا عليه ويؤيده رواية المبسوط الله احق ان يقبل ❊ وقيل معناه فدين الله اولى بالقضاء ويؤيده رواية المصابيح ❊ وفى بعض النسخ قضيتيه بالياء وذلك بطريق الاشباع لكسرة التاء وهو جائز فى لغة حمير ❊ قال شاعرهم يا ام عمر ولم ولدتيه ٭ معمما بالكبر والتيه ٭ ليتك اذجئت به هكذا ٭ كما بذرتيه اكلتيه ٭ كذا فى الجوامع الجمادية ❊ قيل وفى حديث الخثعمية دليل على ان اباها كان امرها فالحج حيث قاس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير وانما يجب ويتحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا كان ذلك الاداء بامر المديون لان رب الدين ان امتنع فيه عن القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر منه فرب الدين بالخيار فى القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بالامر ❊ والظاهر انه عليه السلام قاس على العادة الفاشية بين الناس انهم يقبلون ديونهم من اى وجه يصل اليهم من المديون او غيره تبرعا او غير تبرع نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا لا تدل على الامر بوجه

﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا متصل بما اتصل به الاستدراك فى قوله ولكنا جوزناه بالنص اى ولعدم تصرف الرأى فيما لا ندركه قلنا ان ما لاندرك بالعقل مثله ولم يرد فيه نص يسقط لان ايجاب المثل متوقف اما على ادراك العقل ليمكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد واحد منهما فلا وجه الا الاسقاط كترك الاعتدال فى اركان الصلوة لا يضمن بشئ سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل عقلا ولانصا ❊ وقوله بتغير احتراز عن نقصان الركن نفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة فى اركانها يحتمل ذلك

ولهذا قلنا ان مالا يعقل مثله يسقط كن نقص صلوته فى اركانها بتغير

﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولما ذكرنا ان مالايعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اذا ادى خمسة زيوفا فى الزكوة مكان خمسة جياد يجوز اى يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى ولاتيمموا الخبيث منه تنفقون الآية ولايضمن شيئا بمقابلة الجودة لان المؤدى قد صح ولزم حتى لايملك احدهما الفسخ لصيرورته صدقة وليس للوصف الذى تحقق فيه الفوات منفردا مثل صورة وهو ظاهر ولامعنى لانها لاتقوم عند المقابلة بجنسها فيسقط اصلا ❊ الاترى انه لوادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لايصح الاعن اربعة عندنا خلافا لزفر رحمه الله ❊ وكذا لوكان له ابريق فضة وزنه مائة وخمسون وقيمته لصياغته مائتان وقد حال عليه الحول لايجب فيه الزكوة لسقوط اعتبار الجودة فى هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ❊ ولامعنى لقول من قال سقوط اعتبار الجودة للربوا ولاربوا بين العبد وسيده لانا نقول ان الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين او الاحرار فانه تعالى استقرضهم وملكهم والربوا يجرى بين المولى ومكاتبه ❊ الاترى الى ماروى عن النبى عليه السلام انه قال فى صوم يوم الشك انه تعالى نهى عن الربوا افيقبل منكم ❊ واحتاط محمد رحمه الله فى ذلك الباب اى باب العبادة فقال عليه اى يؤدى فضل ما بينهما ❊ ووجهه ان الجودة متقومة من وجه فانها يتقوم فى الغصوب وفى تصرف المريض حتى لو حابى بها تان باع قلبا وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة لم تسلم المحاباة للمشترى وكذا فى تصرف الوصى حتى لوباع درهما جيدا من مال اليتيم بدرهم ردى لايجوز ❊ وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط فى حق الله تعالى الاترى ان مالا عبرة به اصلا وهو تغير السعر الى الزيادة اعتبر فى ضمان حق الله تعالى حتى قيل ان من اخذ صيدا من الحرم فاخرجه ثم تغير شعره الى زيادة ثم هلك انه يضمن الزيادة احتياطا فهذا اولى كذا فى شرح الجامع للمصنف ❊ وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فى شرحه للجامع ان الجودة انما سقطت فى حكم الربوا فى حق العاقدين ليتحقق المماثلة الذى هى شرط جواز البيع فاما فى حق غير العاقد كالوارث والصغير فلا لعدم الحاجة اليه لانه لايؤدى الى الربوا ❊ ثم اعتبار الجودة فى حق الفقير يؤدى الى الربوا من وجه دون وجه فمن حيث ان الفقير بما ياخذ من الغنى لايملك منه مقدار الواجب اذ قدر الواجب قبل الاخذ لم يكن ملكا للفقير حتى يصير مملكا اياه صاحب المال بما ياخذ بل ياخذ صلة لايؤدى الى الربوا ومن حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير ان لم يصر ملكا له حتى صار صاحب المال ضامنا بالاستهلاك والحق ملحق بالحقيقة يتحقق فيه الربوا لانه يصير مملكا الواجب منه بما ياخذ من صاحب المال فاذا تردد بين الامرين قلنا متى كان فى اعتبار جهة الربوا منفعة للفقير فانها تعتبر كما اذا ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لايجوز ومتى كان فى اعتبار الربوا ضرر فى حقه لايعتبر كما فى مسئلتنا فانه لواعتبر لايسلم الدراهم الزائد له والله اعلم ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولعدم المثل عقلا ونصا قلنا ان رمى الجمار واخواته لايقضى ﴿ فان قيل ﴾ كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك

ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رضى الله عنهما فيمن ادى فى الزكوة خمسة دراهم زيوفا عن خمسة جياد انه يجوز ولايضمن شيئا لان الجودة لايستقيم اداؤها بمثلها صورة ولا بمثلها قيمة لانها غير متقومة فسقط اصلا واحتاط محمد رحمه الله فى ذلك الباب فاوجب قيمة الجودة من الدراهم او الدنانير ولهذا قلنا ان رمى الجمار لايقضى والوقوف بعرفات والاضحية

الرمى ﴿ قلنا ﴾ ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل الرمى قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن فى نسكه بترك الرمى كسجود السهو فى الصلوة وجب جبرا للنقصان لا قضاء بما فاته الاترى انه يجب ايضا اذا اراد فى الصلوة من جنسها وفى الزيادة لايتصور القضاء كذا هذا ❊ ولما ذكر الشيخ ان لامدخل للرأى فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه ايجاب الفدية فى الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اى وجوب الفدية عندالياس غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة بلا نص يوجب ذلك قياسا على الصوم من غير معنى يعقل ❊ وقوله بلا نص حال عن الفدية اى اوجبتموها حال كونها غير منصوصة قلنا نحن لانعدى ذلك اى الحكم بالقياس ولانوجبه حتما لكنا نقول يحتمل ان يكون ايجاب الفدية فى الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لانقف عليه ❊ والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لاتعلق لوجوبهما ولا لادائهما بالمال ❊ بل اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على مايعرف بعد ان شآء الله تعالى فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى ❊ يحتمل ان يكون معقولا ومالاندركه لايلزمنا العمل به فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثانى اياه لكن وجوب الفدية فى الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين امرناه بالفدية فى الصلوة بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط فلئن كان هذا الحكم فى الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى والا فليس به باس لانه يكون ح بدا مبتدا يصلح ماحيا للسيئات فتبين ان ايجاب الفدية فى الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس ❊ ولهذا لم يحكم بجواز الفدآء فى الصلوة مثل حكمنا بجوازه فى الصوم لانا حكمنا بجوازه فى الصوم قطعا لكونه منصوصا عليه فيه ❊ ورجونا القبول اى الجواز فى الصلوة فضلا فان محمدا رحمه الله قال فى الزيادات فى هذا اى فى فدآء الصلوة يجزيه ان شآء الله كما قال يجزيه ان شآء الله فى فدآء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان فات من عليه الصوم من غير قضآء ولا ايصآء بالفدية ولوكان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثنآء به كما فى سآئر الاحكام الثابتة بالقياس ولايقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم فى الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد فى الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل ❊ لانا نقول لابد فى الدلالة من كون المعنى المؤثر فى الحكم معلوما بوآء كان تأثيره فى ذلك الحكم معقولا كالايذآء فى التافيف اوغير معقول كالجناية على الصوم فى ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وههنا المعنى الذى هو المؤثر فى ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ❊ ثم اذا فات عليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها ❊ وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا فى المبسوط وغيره وهذا اذا اوصى بالفدية عن الصلوة

كذلك فان قيل فاذا ثبت هذا بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة بلا نص قياسا على الصوم من غير تعليل قلنا لان ماثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لكنا لم نعقل واحتمل ان لايكون معلولا ومالاندركه لايلزمنا العمل به لكنه لما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فلئن كان مشروعا فقد تأدى والا فليس به باس ثم لم نحكم بجوازه مثل حكمنا به فى الصوم قطعا ورجونا القبول من الله تعالى فى الصلوة فضلا وقال محمد رحمه الله فى الزيادات فى هذا يجزيه انشاء الله كما اذا تطوع به الوارث فى الصوم

فان لم يوص وتبرع بها الوارث قيل لايسقط الصلوة عن الميت لان الاختيار فيه معدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كما فعل كذلك فى الصوم ❊ وقيل يسقط عنه انشاء الله تعالى كما فى الايصآء لان دليل الجواز وهو الرجآء الى فضل الله وكرمه يشمل ايضا والتبرع جميعا يوضحه ماذكر فى النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتها صلوات عشر اشهر ولم تترك مالا فقال لو استقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعوها الى مسكين ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع فيه كالايصآء ❊ وقد لزم على الشيخ مسئلة اخرى فتصدى لها ايضا فقال فان قيل لامثل للاضحية عقلا ولانصا وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التى عينت للتضحية بالنذر اوبالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه التصدق بعينها حية اوبالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره اوكانت غنيا ولم يضح اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا فى الايضاح والمبسوط قلنا لان التضحية ثبتت قربة بالنص وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام ضحوا وغير ذلك واحتمل ان يكون التصدق اصلا فى باب التضحية لانه هو المشروع فى باب المال كما فى سائر العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به ❊ الا ان الشرع اى الشارع نقل القربة من التمليك عينها اوقيمتها الى الاراقة فى ايام النحر لاجل تطييب الطعام لان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول مايتناولوا من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ماعنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالته الذنوب بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى فى قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبى عليه السلام وعلى من التحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغنى لعدم حاجته فلايليق بالكريم المطلق الغنى على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينقل الخبث الى الدمآء فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة فى هذه الايام باستواء الغنى والفقير فيه ❊ الا انه مع مابينا يحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر بهذا الموهوم وهو التصدق فى معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق ❊ مع الاحتمال اى احتمال ان لايكون معتبرا احتياطا ايضا يعنى كما قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة احتياطا ❊ وحاصل الجواب انا اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثلا لها ﴿ قوله ﴾ وهو اى فعل التضحية او الذبح نقصان فى المالية الى قوله فى الهبة معترض فنبين المسئلة اولا ثم نكشف الغرض عن ايرادها فنقول اذا وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع فيها فى قول ابى يوسف وقال محمد له ان

مطلب

فان قيل فالاضحية لامثل لها وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين او القيمة قلنا لان التضحية ثبتت قربة بالنص واحتمل ان يكون التصدق بعين الشاة او قيمتها اصلا لانه هو المشروع فى باب المال كما فى سائر الصدقات الا ان الشرع نقل من الاصل الى التضحية وهو نقصان فى المالية باراقة الدم عند محمد

يرجع فيها ويجزيه الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابى يوسف رحمهما الله ۞ وجه قول محمد رحمه الله ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقى كشاة القصاب ۞ وهذا لان القربة لم يقع بعين الشاة بل بالاراقة بدليل ان ماديت به القربة لايجوز ان يبقى على ملكه والمذبوح باق على ملكه ياكله ويضمن له مستهلكه ويورث عنه ويبيعه فيجوز الا انه يتصدق بثمنه وذلك لايدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سبيلها التصدق بها مع قيام الملك واذا ثبت ان اداآء القربة لم يقع الا بالاراقة بقى الحكم فيماوراء الدم على مالو ذبح لاللاضحية ۞ والرجوع فيها لايغير حكم الاراقة لان الفائت لايعمل فيه الفسخ ونظيره وهب شاتين فضحى باحديهما واكلها ثم رجع فى الاخرى اوذبح شاة الهبة وباع جلدها ورجع الواهب فيما بقى لايبطل البيع ۞ ولابى يوسف رحمه الله ان القربة كما يتأدى بالدم يتأدى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبرة للجواز ابتدآء وبعد الذبح اوباع شيئا منها يتصدق بثمنه لمكان انه بقى قربة فيجب صرفه الى حيث لايبطل به حق الله عزوجل ولولم يتعلق معنى القربة بما بقى لبقى على حكم سائر الاغنام فتتادى القربة باراقة الدم وبابطال حق التمول من الباقى فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم يتأد به واذا كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل مادى من القربة بالعين الاترى انه يصير بعد الرجوع مالا يتمول كسائر الاموال كذا فى الاسرار ۞ فمحمد عد سقوط التمول نقصا فيه لاباعتبار ظهور معنى القربة فيه ونحن اعتبرناه اثر القربة ۞ ثم الغرض من ايراد هذه المسئلة فى اثناء الكلام ان معنى التصدق فى النقل الى التضحية حاصل ايضا من وجه لان التصدق تنقيص المال بايصال منفعته الى الفقير والتضحية تنقيص المال بالاراقة او التنقيص مع ازالة التمول عن الباقى فيكون بينهما نوع مماثلة ۞ قال المصنف رحمه الله فى شرح التقويم ان الله تعالى نقل القربة من التمليك الى الاراقة فثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى اقام الاراقة مقام التمليك وفيه شبهة المماثلة فان محمدا قال القربة لاتتم الا بالتمليك حتى لووهب شاة فضحى الموهوب له لاينقطع حق الواهب قبل التمليك فدل ان القربة لاتتم الابالتمليك فاذا كان بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية وجب التمليك بالشاة او القيمة لانه مثل من حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الآخر ۞ وقوله الا انه يحتمل جواب سؤال وهو ان يقال لما ثبت اصالة التصدق فى التضحية بما ذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغى ان يخرج عن العهدة بالتصدق فى ايام النحر ايضا كمن وجب عليه الجمعة لوصلى الظهر فى منزله يخرج عن العهدة وان كان مأمورا باداء الجمعة لكون الظهر اصلا فاجاب وقال يحتمل ان يكون اراقة الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصدق وهى واجبة بالنص فى هذه الايام فلا يعتبر الموهوم فى مقابلته بخلاف صلوة الظهر فان اصالتها ثبت بالنص ايضا كوجوب الجمعة فيجوز ان يقابل الجمعة ﴿ قوله ﴾ والدليل على انه اى وجوب التصدق ۞ كان بهذا الطريق وهو احتمال كونه اصلا فى التضحية ۞ لانه مثل للاضحية غير معقول كالفدية للصوم ۞

وباراقة الدم وازالة التمول عن الباقى عند ابى يوسف [illegible] مانبين فى مسئلة التضحية اتمنع الرجوع فى الهبة ام لا فنقل الى هذا تطييبا للطعام وتحقيقا لمعنى العيد بالضيافة الا انه يحتمل ان يكون التضحية اصلا لم نعتبر هذا الموهوم فى معارضة المنصوص المتيقن فاذا فات هذا المتيقن بفوت وقته وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال احتياطا ايضا والدليل على انه كان بهذا الطريق لانه مثل الاضحية انه اذا جآء العام القابل لم ينتقل الحكم الى الاضحية

انه اذا جاء العام القابل اى ايام النحر منه لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان هذا وقت يقدر فيه ۞ على مثل الاصل اى على مثل اصل الواجب وهو الاراقة اذ الاراقة للاراقة مثل من كل وجه ۞ او معناه على المثل الاصلى فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب التصدق ۞ كما فى الفدية يعنى من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلى فى الباب ۞ الا انه اى التصدق لما ثبت اصلا من الوجه الذى بينا وهو ان الاصل فى القربات المالية التصدق ۞ ووقع الحكم به اى حكم الشرع بوجوبه ۞ لم يبطل بالشك ايضا وهو ان التصدق ان كان اصلا لايبطل بالقدرة على الاراقة وان كانت الاراقة اصلا يبطل للقدرة على المثل الاصلى كما فى الفدية وقد صار كونه اصلا محكوما به فلايبطل بهذا الشك كما لم يبطل الاراقة المنصوص عليها فى ايام النحر باحتمال كون التصدق اصلا ۞ واليه اشار بقوله ايضا وذكر فى شرح التقويم انه اذا عاد وقت الاضحية انما لايسقط التصدق لانه مثل اصلى فى هذا الباب على معنى انه كان اصلا فنقل منه الى التضحية ولو لم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحية للقدرة عليها كان المثل فى حقوق العباد اذا فات و وجبت القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا لما لم يعد الفايت دل انه مثل اصلى ۞ وبعض اصحابنا قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل وجب وتا كد بايجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفايت كما فى المثليات اذا انقطعت عن ايدى الناس وقضى القاضى بالقيمة ثم عاد المثل لايعود حقه اليه كذا هذا ۞ وقد وقع لفظ الا ان فى هذه المسئلة فى ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن ۞ فالاول استدراك من قوله واحتمل ان يكون التصدق اصلا وفى هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمال ۞ والثانى استدراك عما يلزم من هذا الاحتمال مع استدراكه وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا والنقل بعارض فيلزم ان يجوز التصدق فى ايام النحر فقال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفى هذا الاستدراك رفع ذلك الاحتمال ۞ والثالث استدراك من قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال ۞ ويجوز ان يكون استدراكا من قوله فيجب ان يبطل ۞ وقوله على ماتبين اراد به فى شرح المبسوط وفى هذا الكتاب ۞ او هو تبين بالتاء اى ظهر ۞ وقوله فنقل الى هذا اى الذبح متصل بقوله نقل من الاصل الى التضحية على سبيل الاعادة لطول الكلام والله اعلم

﴿ قوله ﴾ واما القضاء الذى بمعنى الاداء الى آخره ۞ رجل ادرك الامام فى الركوع من صلوة العيد يأتى بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع ليكون التكبيرات فى القيام من كل وجه ان كان هذا اشتغالا بقضاء ماسبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا ۞ فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العيد ولايرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركبة سنة فلايجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة ۞ وعن ابى يوسف رحمه الله انه لاياتى بها فى الركوع لانها قد فاتت موضعها وهو القيام

وهذا وقت يقدر فيه على اداء مثل الاصل فيجب الخلف كما فى الفدية الا انه لما ثبت اصلا من الوجه الذى بينا ووقع الحكم به لم ينقض بالشك ايضا ۞ اما القضاء الذى بمعنى الاداء فمثل رجل ادرك الامام فى العيد راكعا كبر فى ركوعه وهذا قد فات موضعه فكان قضاء وهو غير قادر على مثل من عنده قربة فكان ينبغى ان لا يقضى الا انه قضاء يشبه الاداء

وهو غير قادر على مثل من عنده قربة فى الركوع فلا يصح اداؤها كالقرائة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسى الفاتحة او السورة لاياتى بها فى الركوع وكذا اذا ادرك الامام فى الركوع الاخير من الوتر فى رمضان وخشى انه لوقنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لايقنت فى الركوع ❊ والدليل عليه ان الامام اذانسى التكبيرات لاياتى بها فى الركوع ❊ ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت فى القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع حسب منها حتى ان من سها عنه وهو امام اومسبوق يسجد للسهو وان سها عنه ثم تذكر فى ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد بقى محله الخالص واذا كان من جنسها ماشرع فى حال الانحناء وله شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرها ملحقة بهذه لاتحاد الجنس واحتملت المفارقة فكان الاحتياط فى فعلها على ان ذلك اداء لاقضاء ❊ وكان هذا احتياطا لاتعليلا ومقايسة كما قلنا فى الفدية فى الصلوة بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه ❊ وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه وهذا عجز عن حقيقته فيعمل بشبهه كذا فى جامع المصنف وغيره ﴿ قوله ﴾ لان الركوع يشبه القيام اى حقيقة وحكما اما حقيقة فلان القيام ليس الا الانتصاب وهو باق باستواء النصف الآخر اذ المضادة والمفارقة بينه وبين القعود انما يثبت بفوات الاستواء فى النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيهما لكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لايضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كذا ذكر الامام الاسبيجابى ❊ واما حكما فلان من ادرك الامام فى الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة قال عليه السلام من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها ❊ وهذا الحكم اى وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتاط فى اثباتها فثبت بشبهة الاداء ﴿ قوله ﴾ الاترى قيل تقرير وتأكيد لقوله الركوع يشبه القيام والاشبه انه دليل اخر استوضح به ماتقدم ❊ وليست اى تكبيرة الركوع فى حال محض القيام فان محمدا رحمه الله قال يكبر وهو يهوى قالوا وهذا اصح مما روى عنه يكبر ثم يهوى لانه يخلو اذاً حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول ❊ ويؤيده حديث ابى هريرة رضى الله عنه كان يكبر وهو يهوى وماروى انه عليه السلام كان يكبر مع كل خفض ورفع ولهذا قال فى الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط ❊ اذا قرأ الفاتحة فى الاولين ولم يزد عليها قرأ فى الاخريين الفاتحة والسورة وان قرأ فى الاولين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يعدها فى الاخريين وقال عيسى بن ابان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة يقضيها فى الاخريين وان ترك السورة لايقضيها لان قرائة الفاتحة واجبة وقرائة السورة غير واجبة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكثم وطعن على محمد فى الجامع الصغير ❊ وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يقضيها اما السورة فلما ذكروا واما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابى يوسف رحمه الله انه لايقضى واحدة منهما اما الفاتحة فلما يذكروا ما السورة فلانها سنة فى الاولين وما كان سنة

لان الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قدثبت بالشبهة الاترى ان تكبير الركوع يحتسب منها وليس فى حال محض القيام فاحتمل ان يلحق به نظائره فوجب عليه التكبير اعتبارا بشبهة الاداء احتياطا

فى وقته كان بدعة فى غير وقته فلا يقضى ❊ وجه الظاهر ماذكر ﴿ قوله ﴾ وكذلك السورة يعنى كما ان تكبيرات العيد يقضى فى الركوع باعتبار شبه الاداء فكذلك السورة اذا فاتت عن الاولين يؤتى بها فى الاخريين لشبهه الاداء وان كانت قضاء ظاهرا ❊ وذلك لان موضع القرائة جملة الصلوة لقوله عليه السلام لاصلوة الا بقرائة ولقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرأن اذ المراد والله اعلم القرائة فى الصلوة لكن الشفع الاول يعين للقرائة بخبر الواحد الذى يوجب العمل وهو ماروى عن على رضى الله عنه القرائة فى الاولين قرائة فى الاخريين اى تنوب عن القرائة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وقد تعين الشفع الاول لقرائة السورة ايضا بما روى عن جابر وابى قتادة رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى صلوة الظهر والعصر فى الركعتين الاولين بفاتحة الكتاب وسورة وفى الاخريين بفاتحة الكتاب كذا فى مبسوط الشيخ فبقى للشفع الثانى شبهة كونه محلا لان القيام فى الاخريين مثل القيام فى الاولين فى كونه ركن الصلوة والدليل على المعين غير قطعى فمن هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب اداؤها اعتبارا بهذه الشبهة وان كان فى الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد ❊ وما ذكرنا مؤيد بما روى عن عمر رضى الله عنه انه ترك القرائة فى ركعة من صلوة المغرب فقضاها فى الثالثة وجهر وعثمان رضى الله عنه ترك قرائة السورة فى الاولين من صلوة العشاء فقضاها فى الاخريين وجهر كذا فى المبسوط ❊ ويلزم على ماذكرنا انه لما وجب قضاء السورة التى هى دون الفاتحة فى الوجوب مع عدم القدرة على المثل باعتبار شبهه الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التى هى آكد فى الوجوب من السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة فى الاخريين نفلا كان اولى فقوله ولهذا جواب عنه اى ولكون قضاء السورة لشبهه الاداء لا لمعنى القضاء قلنا لوترك الفاتحة فى الاولين سقطت لانه لايمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لايمكن باعتبار معنى القضاء ❊ اما من حيث القضاء فلانه لم يشرع له قرائتها فى الاخريين نفلا ابتداء فحاله ليصرفه الى ماعليه وانما شرعت اما على سبيل الوجوب كما رواه الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله اوعلى سبيل الاحتياط اداء عملا بقوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يستقم صرفها الى ماعليه لانه يصير تغييرا للمشروع وذلك ليس فى ولاية العبد ❊ اليه اشار شمس الائمة رحمه الله ❊ وحاصله ان قرائة الفاتحة فى الاخريين ليست بنفل مطلق بل فيه جهة الوجوب نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ما عليه ❊ واما من حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت فى الاخر اداء فان قرأها مرة واحدة وقعت عن الواجب او المسنون الذى فيه جهة الوجوب وان قرأها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة فى ركعة واحدة غير مشروع فلذلك يسقط ❊ ولا يقال لما انتقلت احديهما الى الشفع الاول لم يبق تكرارا معنى ❊ لانا نقول يبقى صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا ولان النقل انما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء ❊ وقوله والسورة لم تجب

وكذلك السورة اذا فاتت عن الاولين وجب فى الاخريين لان موضع القرائة جملة الصلوة الا ان الشفع الاول يعين بخبر الواحد الذى يوجب العمل وقد بقى للشفع الثانى شبهة كونه محلا وهو من هذا الوجه ليس بفائت فوجب اداؤها اعتبارا لهذه الشبهة وان كان قضاء فى الحقيقة ولهذا لوترك الفاتحة سقطت لان المشروع من الفاتحة فى الاخريين انما شرع احتياطا فلم يستقم صرفها الى ماعليه

قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المنع يعنى لا نسلم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الاداء وذلك فى الفاتحة غير ممكن ❁ ثم اذا قضا السورة قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالقرائة فكان تقديم السورة اولى ❁ وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه وابعد من التغير كذا ذكر المصنف فى شرح المبسوط ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه اى على الاداء او القضاء منقسما كل واحد على اقسام ثلاثة كما فى حقوق الله تعالى اما الاداء الكامل فهو رد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع ❁ واداء الدين اى على الوصف الذى وجب ❁ ثم عد اداء الدين من هذا القسم وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لاطريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان المقبوض فى الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالا ببدل الصرف ورأس مال السلم والمسلم فيه قبل القبض وانه حرام وكذا له حكم عين الحق فى غير الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدالا وانه موقوف على التراضى فعرفنا انه عين ما وجب حكما الاترى ان القضاء مبنى على الاداء او على تصوره وذلك منتف فيه بالكلية وفى انتفائه انتفاء القضاء فيؤدى الى ان تسليم العين لا يكون اداء ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم العين فى حكم تسليم الدين فكان من قبيل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا ﴿ قوله ﴾ مشغولا بالجناية بان جنى المغصوب فى يد الغاصب او المبيع فى يد البايع جناية يستحق بها رقبته او طرفه او بالدين بان استهلك فى يدهما مال انسان فتعلق الضمان برقبته ❁ او ما اشبه ذلك اى الجناية والدين بان رده مريضا او مجروحا او رد الجارية المبيعة او المغصوبة مشغولة بالحبل ❁ ولابد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فنقول اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية او بالدين ان هلك فى يد المالك قبل الدفع او البيع فى الدين برئ الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع فى ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلاخلاف ولو سلم البايع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع فى ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلاخلاف ❁ ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك فى ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يرجع بنقصان العيب بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت مابين القيمتين من الثمن ❁ ففى هذه المسائل اصل الاداء موجود لانه رد عين ما غصب او باع لكنه قاصر لانه اداه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه ❁ الا ان كونه مباح الدم فى البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عيبا لاشك فيه لان العبد الذى حل دمه او طرفه لايشترى بما اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو عيب بالاجماع وانما الشبهة فى كونه استحقاقا فوق العيب فقالا انه ليس باستحقاق لان تلف المالية التى ورد البيع عليها لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا لابالمالية لان المال لايستحق عقوبة كالبهائم

ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه مشروع اداء فيتكرر فلذلك قيل يسقط والسورة لم يجب قضاء لانه ليس عنده فى الاخريين قرائة سورة يصرفها الى ما عليه وانما وجب لاعتبار الاداء ❁ واما حقوق العباد فهى تنقسم على هذا الوجه ❁ اما الاداء الكامل فهو رد العين فى الغصب والبيع واداء الدين ❁ والقاصر مثل ان يغصب عبدا فارغا ثم يرده مشغولا بالجناية او يسلم المبيع مشغولا بالجناية او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا هلك فى ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابى حنيفة رضى الله عنه وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لايمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما واداء الزيوف فى الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه جنس حقه وليس باداء بوصفه لعدمه فصار قاصرا ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما انها اذا هلكت

وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذى توقف وجوب العقوبة عليه ❁ يوضحه ان المشترى اذا اشترى عبدا وولى القصاص يأباه صح البيع وملكه المشترى ولو كان حقه فيما اشترى لما صح كحق المرتهن ونحوه فثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب الجناية والمستحق بها النفس وانما تملك بالبيع المالية وبحل الدم لا تفوت المالية ولايصير مستحقه وانما تلفت المالية بالاستيفاء وذلك فعل انشاه المستوفى باختياره بعدما دخل المبيع فى ضمان المشترى فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم وكان هذا بمنزلة مالو سلمه زانيا يجلد عند المشترى ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على زمان الجلد كذا هذا بخلاف ما اذا استحق المبيع بملك او حق رهن او دين لان المستحق هناك هو الذى تناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشترى من الاصل ❁ وبخلاف ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لايتم مع قيام سبب العقوبة لانه رد على سبيل الخروج عن عهدة الغصب وذلك باعادة يده كما كانت قبل الغصب فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفا على سقوط حكم هذا السبب الطارى عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه الذى يبريه عن عهدة الضمان فبقى تحته فاما التسليم بحكم الشراء فقد تم مع السرقة والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالاجماع والعيب لايمنع تمام القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالانتقاض بعد التمام وذلك بالفوات والفوات كان بسبب بعد القبض فلا ينتقض به القبض ﴿ فان قيل ﴾ يشكل على هذا الفرق ما اذا رد المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع بالنقصان لابالقيمة عندهما كما لو سلم المبيعة حاملا فهلكت عند المشترى بالولادة يرجع بالنقصان لابالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين الغصب والبيع فى الحمل وفرقا بينهما فى الجناية ﴿ قلنا ﴾ لان الاصل فى الحمل هو السلامة والهلاك مضاف الى الم الطلق الذى هو حادث وليس بمضاف الى الانعلاق الذى كان فى يد الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كما لو حمت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذى كان عند الغاصب انما كان لضعف الطبيعة عن دفع اثار الحمى المتوالية وذلك لايحصل باول الحمى الذى كان عند الغاصب وان ذلك غير موجب لما كان بعده ❁ وابو حنيفة رحمه الله يقول زالت يد المشترى عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة فى يد البايع فيرجع بالثمن كما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشترى ينتقض به قبض المشترى من الاصل فكانه لم يقبضه وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لايجوز تركه وبسبب القصاص مستحق فى حق من عليه الا ان ينشئ من له حق عفوا باختياره البيع وان كان يرد على المالية ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل متلف للمالية فى هذا المحل فكان فى معنى علة العلة وعلة العلة تقام مقام العلة فى الحكم فمن هذا الوجه المستحق كانه المالية ❁ ولانه لاتصور لبقاء المالية فى هذا المحل بدون النفسية وهى مستحقة بالسبب الذى كان عند البايع فيجعل

ذلك بمنزلة استحقاق المالية لان مالا ينفك عن الشئ بمحال فكانه هو الا ان استحقاق النفسية في حكم الاستيفاء فقط وانعقادالبيع صحيحا ورآء ذلك واذا مات في يدالمشترى فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفآء فلهذا هلك في ضمان المشترى واذا قتل فقد تم الاستحقاق ❊ ولا يبعد ان يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفآء دون غيره كملك الزوج الى زوجته وملك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لايظهر الا في حكم الاستيفـآء حتى اذا وطئت المنكوحة بشبهة كان العقرلها واذا قتل من عليه القصاص خطاء كانت الدية لورثته دون من له القصاص ❊ وهذا بخلاف الزنا فان بزناء العبد لايصير نفسه مستحقة اذ المستحق عليه ضرب مولم واستيفاء ذلك لا ينا في المالية في المحل والتلف حصل لخرق الجلاد او لضعف المجلود فلم يكن مضـافا الى الزنا بوجه ❊ واذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه ففي اصح الروايتين عن ابي حنيفةرحمه‌الله يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده لان هذابمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الاخرى قال لا يرجع لان حل الدم من وجه كالاستحقاق ومن وجه كالعيب حتى لا يمنع صحةالبيع فلشبهه بالاستحقاق قلنا عند الجهل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لايرجع عندالعلم بشئ لانه انماجعل كالاستحقاق لدفع الضرر عن المشترى وقد اندفع حين علم به ❊ فاماالحامل فهناك السبب الذى كان عند البايع يوجب انفصال الولد لا موت الام بل الغالب عند الولادة السلامة فهى مثل الزانى اذا جلد ❊ وليس هذا كالغصب لان الواجب عـلى الغاصب نسخ فعله وهو ان ترد المغصوب كما غصب ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا وههنا الواجب على البايع تسليم المبيع كما اوجبه العقد وقد وجد ذلك ثم ان تلف بسبب كان الهلاك به مستحقا عند البايع ينتقض قبض المشترى فيه وان لم يكن مستحقا لا ينتقض قبض المشترى فيه والله اعلم كذا في المبسوط والاسرار ❊ واذا حققت ما ذكرنا علمت ان قوله او الدين راجع الى المسئلتين وان الخلاف المذكور مختص بتسليم المبيع مشغولا بالجناية وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قيل انتقض التسليم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب وانما يستعمل فيه الرد لانه يقتضى مسابقة الاخذ ولهـذا قال الشيخ في مسئلة الغصب فرده مشغولا وفي مسئلة البيع اوتسليم المبيع فعلم باستعمال لفظة التسليم ان الخلاف في البيع هو الغصب اذلو كان فيهمـا لقيل انتقض الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل ❊ وفي قوله اذا هلك في ذلك الوجه اشارة الى ان مسئلة الدين خارجة عن الخلاف ايضا لان الهلاك انما يتحقق في الجنـاية لا في الدين وانما يتحقق فيه البيع فحيث قيـل هلك ولم يقل هلك اوبيع علم ان مسئله الدين على الوفاق ❊ وقوله تسليم كامل اى تام اراد به انه ليس بموقوف كما قاله ابوحنيفة رحمه‌الله لانه اداء كامل اذ العيب يمنع الكمـال في الاداء كما ذكرنا ❊ ﴿ قوله ﴾ واداء الزيوف هو جمع زيف اى مردود يقـال زافت عليه دراهمه اى صارت مردودة عليه لغش ودرهم زيف وزآيف ودراهم زيوف وزيف وهو دون البهرج في الردآءة لان الزيف مايرده بيت المال ولكنه يروج فيما بين التجار والبهرج مايرده التجار وربما

عند القابض بطل حقه اصلا لانه لما كان اداء باصله صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لامثل له صورة ولا معنى ولم يجز ابطـال الاصل للوصف اذ الانسان لايضمن لنفسه واستحسن ابويوسـف و اوجب مثل المقبوض احيآء لحقه في الوصف

(يساع)

يساع فيه بعضهم ❊ واذا وجب على المـديون دراهم جياد فادى زيوفا مكانها فهو اداء قاصر لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجوز بها في السلم والصرف تجوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لفوات الوصف وهو الجودة ❊ ثم اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن علم بالزيافة حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطالبه بالجياد احياء لحقه في الوصف وفي الصرف والسلم يشترط مجلس العقد ❊ واذا اهلك عنده بطل حقه في الجودة عند ابي حنيفة ومحمد فلا يرجع بشئ على المديون وقال ابو يوسف رحمهم‌الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجيـاد ❊ لهما ان استيفاء الحق قدرا حصل بالزيوف لانهـا من جنس حقه مساوله قدرا وانما بقى حقه في الجودة التى لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن تداركها الا بضمان الاصل ولا سبيل اليه لان القضاء بالضمـان على القابض حقا له ممتنع اذ الانسان لايضمن لنفسه وكيف يضمن وقد ملكه ملكا صحيحا بالقبض ❊ وحقا لغيره ولامطالب له ممتنع ايضا فاذاتعذر التدارك سقط للعجز وهذا هو القيـاس ❊ واستحسن ابو يوسف رحمه‌الله فقـال يضمن مثل ما قبض ليحيى حقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصـف كما في القدر ولو كان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط حقه في المطالبة بقدر النقصان فكذا اذا كان دون حقه وصفا الا انه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتاديته الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما لان مثل الشئ يحكى عينه ❊ وانما يصير الزيوف حقا له اذا اسقط حقه في الجودة فاما اذا لم يسقط فهى غير حقه وتضمين الانسان لنفسه انما يبطل لعدم الفائدة وقد حصل ههنا فائدة عظيمة وهى تدارك حقه في الصفة فيصح نظيره شراء الانسـان مال نفسه باطل واذا تضمن فائدة صح وهو ان يشترى مال المضاربة او كسب عبده المأذون المديون او ماله مع مال غيره فكذا هذا كذا في شرح الجامع الصـغير للمصنف وشمس الائمة رحمهمـا الله ❊ وقوله اذا لم يعلم به ليس بشرط لكونه اداء قاصرا كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء قاصر علم به اولم يعلم لكنه شرط لصحة ردالعين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف فانه اذا عـلم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق ❊ ولهذا اى ولكونه اداء باصله ❊ لانه لا مثل له اى للوصف منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل اى اصل الاداء ❊ للوصف اى لاجل الوصف الذى هو تبع وهذا جواب عن كلام ابي يوسف ❊ ثم الفرق لمحمد رحمه‌الله بين هذه المسئلة وبين مسئلة الزكوة التى تقدمت انه امكن تضمين الوصف هنـاك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لايجرى بين المولى وعبده وههنـا لايمكن تضمين الوصف لجريان الربوا فيمـا بين العباد فلهذا وافق ابا حنيفة ❊ والفرق لابي يوسف رحمه‌الله بينهمـا ان ما قبضه الفقير في مسئلة الزكوة لايمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه انما يقبضه في الحكم كفـاية له من الله تعالى لا من المعطى وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة منفردة عن الاصل ولهذا لوكان المقبوض قائما لايتمكن من الرد وطلب الجياد وكذا

ليس له ولاية المطالبة عن الغنى ان لم يؤد اليه شيئا وههنا رب الدين يتمكن من مطالبته اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احيا لحقه ﴿ قوله ﴾ والاداء الذى هو فى معنى القضاء الى اخره ۞ رجل تزوج امرأة على ابيها عتق الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبضع ۞ فان استحق الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتداء ۞ فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب اى ابا المرأة واللام للعهد ۞ بوجه من الوجوه اى بشراء او هبة او ميراث او نحوها ۞ لزم الزوج تسليم العبد الى المرأة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المرأة يجبر على التسليم ۞ ولو اراد ان يدفعه اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء لعين ما استحق بالتسمية فى العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج الا ترى انه تلزمه القيمة اذا تعذر التسليم وليس ذلك الا الاستحقاق الاصل ۞ فرق بين هذا وبينما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع من المستحق لا يجبر البايع على تسليمه الى المشترى لان بالاستحقاق ظهر ان البيع توقف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه ۞ الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما ۞ والدليل عليه ان عايشة رضى الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية كذا فى المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ۞ ولا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبنى هاشم ومواليهم ۞ لانا نقول انها كانت مولاة عايشة وهى من بنى تيم لا من بنى هاشم كيف وكان ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمته مختصة بالنبى عليه السلام ۞ وتصدق ابو طلحة بحديقة له على امة ثم ماتت فورثها منها فسال عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل عنك صدقتك ورد عليك حديقتك ۞ ولان يتبدل الوصف بتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبيعى من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعى من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدله حل التصرف الثابت للبايع الى الحرمة وحرمته الثابتة للمشترى الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل العين باعتباره بمنزلة شئ آخر ۞ واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اداء مال من عنده مكان ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه ۞ ولهذا اى ولكون العبد عين المسمى فى العقد حقيقة قلنا لا يملك الزوج ان يعتقها اياه اى العبد لانه عين حقها ۞ ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما قلنا انه لا يعتق قبل التسليم اليها او القضاء به لها لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها ۞ والفقه فيه ان العقد حال

والاداء الذى هو فى معنى القضاء مثل ان يتزوج رجل امراة على ابيها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه الى المراة لانه عين حقها فى المسمى الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى العين حكما فكان هذا عين حقها فى المسمى لكن بمعنى المثل ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يعتقها اياه لانه عين حقها ولهذا قلنا انه لا يعتق حتى يسلمه اليها او يقضى به لها لانه مثل من وجه وعليه قيمته فلا تملك الا بالتسليم ولهذا قلنا اذا اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجه وعليه قيمته ولهذا قلنا اذا قضى بقيمته على الزوج ثم ملكه الزوج ان حقها لا يعود اليه وهذه الجملة فى نكاح كتاب الجامع مذكور

وقوعه لم يقع تمليكا للعبد لان تمليك مال الغير لا يصح وانما وقع تمليكا لمثل مالية العبد فى الذمة فكان المهر مثل ماليته الا ان مالية العبد مثل لما فى ذمته حقيقة ومالية محل اخر ليست كذلك لانها تكون مثلا للمهر بالحزر والظن فتى امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكا لها قبل التسليم او القضاء ۞ ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما قلنا اذا تصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او بيع او هبة قبل التسليم والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه ۞ وكان ينبغى ان ينقض التصرفات التى يحتمل النقض كالبيع والهبة لتعلق حق المراة بعين العبد كالمشترى اذا تصرف فى الدار المشفوعة والراهن اذا تصرف فى المرهون وانما لا ننقض لانها لو نقضت بطل حق الزوج فى التصرف لا الى خلف ولو لم تنقض بطل حق المرأة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون فكان اولى بالتحمل بخلاف مسئلة الشفيع لان ثمة لو نقض بطل حق المشترى الى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض بطل حق الشفيع اصلا وفى الرهن لا ينقض تصرفاته بل يؤخر الى ان يفك الرهن كذا فى الجامع لشمس الاسلام رحمه الله ۞ ولهذا اى ولكون العبد غير المسمى فى الحكم قلنا اذا قضى القاضى بقيمته بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضاء وتقرر به فانقطع الحق عما له حكم المثل كمن غصب شيئا له مثل من جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله فقضى القاضى عليه بالقيمة ثم جاء اوانه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد الدخول فى ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما فى المغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه والله اعلم ﴿ قوله ﴾ ويتصل بهذه الجملة اى بما ذكرنا من اقسام الاداء يتصل مسئلة مبنية على الاداء وهى ان من غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله وهو لا يعلم به او غصب ثوبا فكساه رب الثوب فلبسه حتى تخرق ولم يعرفه يبرأ الغاصب عن الضمان عندنا وفى احد قولى الشافعى رحمه الله لا يبرأ وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه او تمرا فنبذه وسقاه او ثوبا فقطعه وخاطه قميصا وكساه لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا ولو وهبه وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ۞ له انه ما اتى بالرد المأمور به فانه غرور منه والشرع لا يامر بالغرور والغاصب لا يستفيد البرأة الا بالرد المأمور به فاذا لم يوجد صار ضامنا ۞ ولانه ما اعاده الى ملكه كما كان لان المباح له الطعام لا يصير مطلق التصرف فيما ابيح له فكان فعله قاصرا فى حكم الرد فلو جعلنا هذا ردا تضرر به المغصوب منه لانه اقدم على الاكل بناء على خبره انه اكرم ضيفه ولو علم انه ملكه ربما لم ياكله وحمله الى عياله فاكله معهم فلدفع الضرر عنه بقى الضمان على

ويتصل بهذا الاصل ان من غصب طعاما فاطعمه المالك من غير ان يعلمه لم يبرأ عند الشافعى

الغاصب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ❊ فالنكتة الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد والثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور ❊ وحجتنا فى ذلك ان الواجب على الغاصب نسخ فعله وقد تحقق ذلك اما من حيث الصورة فلانه وصل الى يد المالك وبه ينعدم ما كان فائتا واما من حيث الحكم فلانه صار متمكنا من التصرف حتى لو تصرف فيه نفذ تصرفه غير انه جهل بحاله وجهله لا يكون مبقيا للضمان فى ذمة الغاصب مع تحقق العلة المسقطة كما ان جهل المتلف لا يكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند تحقق الاتلاف اذا كان يظن انه ملكه ❊ واما الغرور فثابت ولكن الغرور بمجرد الخبر لا يوجب حكما كمن عرف بسراق فى الطريق فاخبر ان الطريق امن فخرجوا فقطع عليهم لا يضمن الغار شيئا وانما المعتبر منه ما يوجد فى ضمن عقد ضمان كما فى ولد المغرور ولم يوجد ذلك فان الغاصب المضيف ما شرط لنفسه عوضا ❊ ولان اكثر ما فى الباب ان لا يكون فعل الغاصب هو الرد المأمور به ولكن تناول المغصوب منه عين المغصوب كاف فى اسقاط الضمان عن الغاصب الا ترى انه لو جاء الى بيت الغاصب واكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب برئ الغاصب من الضمان فكذلك اذا اطعمه الغاصب اياه كذا فى المبسوط ﴿ قوله ﴾ ليس باداء مأمور به اذ لابد للمأمور به من ان يكون حسنا والغرور قبيح منهى عنه فكيف يكون مأمورا به ❊ اذ المرء لا يتحامى اى لا يجتنب ولا يحترز فى العادات عن مال الغير فى موضع الاباحة لان المانع من التصرف فى مال الغير الحرمة الشرعية او المنع الحسى فاذا زال ذلك بالاباحة لا يبالى باتلافه بخلاف مال نفسه فانه يحترز عن اتلافه اشد الاحتراز ابقاء له على نفسه واذا كان كذلك كان التلف مضافا الى الغرور لا الى فعله فبقى الضمان على الغار ❊ فبطل معنى الاداء اى بطل ايصا له الى المالك حقيقة ردا للغرور المنهى عنه ❊ وحاصل هذا الدليل ان ما صدر عنه ليس باداء لكونه غرورا ❊ وقوله ولو كان قاصرا لتم بالهلاك جواب عن نكتة للشافعى لم تذكر فى الكتاب وهى ما ذكرنا ان الغاصب ازال يدا مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد بتقديم الطعام اليه الا يد اباحة فكان هذا اداء قاصرا فلا ينوب عن الكامل فاجاب وقال لو كان قاصرا كما زعمت لتم بالهلاك كما فى اداء الزيوف عن الجياد مع انا لا نسلم انه قاصر بل هو كامل لانه ايصال الحق الى مالكه اصلا ووصفا ❊ وقوله ما اعاد الا يد اباحة قلنا جهة الاباحة ساقطة بالاجماع لانه لا يتصور فى حق المالك الا جهة الملك فاما الخلل الذى ادعاه الخصم وهو الغرور الذى تضمنه هذا الاداء فانما وقع بجهل المالك والجهل اى جهل المالك لا يبطل الاداء الصادر من الغاصب اذ علم المالك ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عارا لانه نقيصة فان الرجل يعير به فوق تعييره بنقصان اعضائه فكيف يصلح عذرا فى تبديل اقامة الفرض اللازم وهو الرد الى المالك يعنى تسليم هذا العين الى المالك فرض على الغاصب وقد اتى به بجهله بان هذا ملكه لا يصح مبطلا له ❊ الا ترى ان المغصوب لو كان عبدا فقال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لا يعلم انه عبده ينفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب

(بشئ)

لانه ليس باداء مأمور به لانه غرور اذ المرء لا يتحامى فى العادات عن مال غيره فى موضع الاباحة والشرع لم يامر بالغرور فبطل الاداء نفيا للغرور فصار معنى الاداء لغوا ردا للغرور ❊ قلنا نحن هذا اداء حقيقة لانه عين ماله وصل الى يده ولو كان قاصرا لتم بالهلاك فكيف لا يتم وهو فى الاصل كامل فاما الخلل الذى ادعاه فانما وقع لجهله والجهل لا يبطله وكفى بالجهل عارا فكيف يكون عذرا فى تبديل اقامة الفرض اللازم

بشئ وكذا البائع لو قال للمشترى اعتق عبدى هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشترى ولم يعلم بانه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا هذا ❊ وقوله والعادة المخالفة للديانة الصحيحة لغو جواب عن قوله المرء لا يتحامى فى العادات عن مال الغير يعنى العادة انما تعتبر اذا لم يكن مخالفة للديانة الصحيحة وقيد بالصحيحة احترازا عن ديانات اهل الاهواء والمتقشفة ونحوها فان العادة المختلفة لها يعتبر وما ذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لا يرغب فى مال الغير وان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه قال عليه السلام والذى نفسى بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه فكما يكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغى ان يكره اتلاف مال الغير ❊ وروى عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكانى فقيل لى الحريق بعيد من دكانك فقلت الحمد لله ثم قلت فى نفسى هب انك نجوت من البلاء الا تهتم للمسلمين ما تهتم لنفسك فانا استغفر الله من قولى الحمد لله ثلاثين سنة ❊ واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة فلا تصلح ناقضة للاداء الموجود حقيقة ❊ فى القضاء بمثل معقول فى حقوق العباد ﴿ قوله ﴾ كامل وقاصر ❊ قيل هذا التقسيم يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما فى الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر ❊ ويحتمل ان لا يجرى هذا التقسيم فيها لان صفة القصور فى المثل انما تثبت اذا تحقق الوجوب فى الصفة ليتمكن بفواتها قصور فيه كما فى الاداء ولم يتحقق هنا لان وصف الجماعة ليس بلازم فى القضاء لان اللزوم فيه يبتنى على صيرورة الواجب دينا فى الذمة وبعد الفوات لا يصير وصف الجماعة دينا فى الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لا غير فبفوات هذا الوصف لا يتمكن قصور فى المثل بل القضاء منفردا مثل كامل والقضاء بجماعة اكمل منه فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر ❊ وهذا بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف يوجب قصورا فيه لانه ثبت له فيه شبه الوجوب من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر فى الفعل حتى سقط به التخيير بين الفعل وتركه بترجح جانب الفعل على سبيل التاكيد دون صيرورته دينا فى الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فلشبه الوجوب يثبت القصور فى الاداء لفواته ولعدم الوجوب حقيقة لا يثبت فى القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيليق بالاداء الذى ينبئ عن شدة الرعاية ويجوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون القضاء الذى ينبئ عن التقصير فى الامتثال ولهذا قيل كره قضاء الصلوات فى المسجد علانية وانما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فاته غداة ليلة التعريس بجماعة لبقاء معنى الاداء من وجه بان ما بعد الطلوع الى الزوال له حكم ما قبل الطلوع فى بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذى فاته بالليل كما جاءت به السنة وكان ينبغى ان يكره الجماعة فى القضاء لما قلنا الا انه لما كان مبنيا على الفائت

والعادة المخالفة للديانة الصحيحة على ما زعم لغو لان عين ماله وصل الى يده اما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو لاصل فى ضمان العدوان

مطلب

انتفت الكراهة كما انتفى شبه الوجوب وبقى الجواز بظاهر الحديث والله اعلم ﴿ قوله ﴾ وفى باب القروض انما عد الشيخ رد المثل فى باب القروض من القضاء وفى باب الديون من الاداء لان رد عين ماقبض ممكن فى القرض فيصح ان يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء ﴿ فان قيل ﴾ ينبغى ان يكون رد المثل فى القرض قضاء يشبه الاداء لان بدل القرض فى حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشئ بجنسه نسية ولهذا كان القرض فى حكم الاعارة حتى يلزم فيه التاجيل عندنا بخلاف الديون ﴿ قلنا ﴾ بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل ✻ والاولى ان يقال كونه شبيها بالاداء لا يمنعه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض ﴿ قوله ﴾ تحقيقا للجبر ✻ جبر الكسر جبرا اى اصلحه ✻ فالغاصب فوت على المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتداركه باداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المغصوب من كل وجه ✻ فكان اى المثل صورة ومعنى ✻ سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر رد المثل صورة ومعنى ✻ وهو مذهب عامة الفقهاء وقال نفاه القياس الواجب على الغاصب رد القيمة فى جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المغصوب منه فى العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال المالية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشئ عبارة عن قيمته ✻ ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتسمية الفعل الثانى اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية وقال عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث فيجب رد المثل لا رد القيمة ✻ ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك فى المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفى القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدى الناس فح يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا فى المبسوط ﴿ قوله ﴾ فالقيمة فيما له مثل كالمكيل والموزون والعددى المتقارب ✻ اذا انقطع مثله اى عن ايدى الناس بان لا يوجد فى الاسواق وهذا بالاتفاق ✻ وفيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور ✻ وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فانهما عدلا قيمة فكان اولى من الدراهم التى تفوت فيها المماثلة صورة ✻ وروى ان عايشة رضى الله

وفى باب القروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه وكان سابقا اما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله وفيما لا مثل له لان حق المستحق فى الصورة والمعنى الا ان الحق فى الصورة وقد فات للعجز عن القضاء به فبقى المعنى

عنها كسرت قصعة لصفية رضى الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ✻ وروى ان اعرابيا اتى عثمان رضى الله عنه وقال ان بنى عمك عدوا على ابلى فقطعوا البانها واكلوا فصلانها الحديث الى ان قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ارى ان تاتى هذا واديه فتعطى ثمة ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضى به عثمان ✻ وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ماروى عن النبى عليه السلام من اعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لامثل له اذ لم يقل يضمن مثله نصف عبد اخر وبان ضمان التعدى مبنى على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت فى المالية خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة اذ لو روعيت لفاتت المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذى لا تفاوت فيه وهو القيمة بخلاف المكيلات والموزونات لانها لا تتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى يوضحه انه لو اشترى عشرة اقفزة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها مرابحة على درهم لعدم تفاوت القفزان وبمثله فى العبيد لا يجوز للتفاوت الذى بينهم فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعا ✻ واما حديث عايشة فتاويله ان الرد كان على سبيل المروة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان فقد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام ✻ ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتقاربة ✻ واما حديث عثمان فقد كان ذلك على سبيل الصلح لا على طريق القضاء بالضمان لان المتلف لم يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ بجناية هى عمه الا انه تبرع باداء مثل ذلك عن بنى عمه لفرط ميله الى اقاربه وانتصارهم به كذا فى الاسرار والمبسوط ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولكون المثل الكامل اصلا فى الباب وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة الى اخره ✻ والمسئلة على وجوه اما ان كان القتل بعد البرء او قبله ✻ واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد او من شخصين ✻ واما ان كانا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق ✻ وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص اخر ✻ وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عمدا والاخر خطأ ✻ وان كانا خطأين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق ✻ وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابى حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما ✻ فتبين بما ذكرنا ان قوله قطع يد رجل مقيدا بالعمد اى قطعها عمدا وان قوله ثم قتله عمدا مقيد بان يكون قبل البرء اى قتله عمدا قبل برء اليد ✻ انه الضمير للشان اى الشان ان الولى يتخير ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبنى على المساواة فى الفعل والمقصود بالفعل وفى القتل بدون القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولى بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطا موضوع عنا رحمة من

ولهذا قال ابو حنيفة رضى الله عنه فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا انه يقطع ثم يقتل ان شاء الولى لانه مثل كامل واما القتل المنفرد فمثل قاصر وقالا بل يقتله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار امر الجناية يؤول الى القتل

الشرع علينا ※ وقالا بل له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع موقوف فى حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه فى نفسه وصار قتلا والفعل الثانى ههنا اتمام لما توقف عليه القطع وتحقيق له بدليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جناية واحدة بخلاف ما اذ تخلل بينهما برء لان الجناية الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية انشاء جناية اخرى الاترى انهما لوكانا خطأين وتخلل برء بينهما تجب دية ونصف كما لو جلا بشخصين ※ وبخلاف ما اذا كان الجانى اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص اخر فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول ※ وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والاخر خطأ لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل ※ وايضاح جميع ما ذكرنا فى فصل الخطأ انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الادية واحدة فكذاهنا قلنا هذا اى القتل بعد القطع قبل البرء ※ هكذا اى تحقيق لموجب القطع كما ذكرتم فكانا جناية واحدة ولكنه من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد ※ وقوله فى باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب فى باب القصاص جزاء الفعل فانما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطأ فان الواجب فيه بدل الفائت فان جماعة لو قتلوا واحدا خطأ لم تجب الادية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد الجزاء ﴿ قوله ﴾ الاترى انه يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا يعنى ان القتل بعد القطع كما يصلح اتماما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ماحيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل تفوت به ولا تصور للسراية بعد فوات المحل والقتل بنفسه علة صالحة للحكم وهو ازهاق الروح فوق الاول لانه ليس يؤد الى الازهاق لا محالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الاترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص فى النفس على الثانى خاصة ولوكان محققا لا محالة لوجب القصاص عليهما ※ ويؤيده قوله تعالى وما اكل السبع الا ماذكيتم جعل الذكاة قاطعة للسراية والا لماحل المذكى بعد جرح السبع ※ ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركا للتسمية عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثانى يصلح ماحيا كما يصلح محققا فلهذا خيرناه بين الوجهين ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا اى ولكون المثل الكامل اصلا فى ضمان العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل فى المثلى يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابى حنيفة رحمه الله لان التحول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذالمثل هو الواجب فى الذمة قبله وهو يطالب به حتى لو صبر الى مجئ او انه كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان المغصوب او المستهلك مما لامثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابى حنيفة ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته

وقلناهذاهكذا من طريق المعنى فامامن طريق الصورة فى باب جزاء الفعل فلا الا ترى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه علة مبتداة صالحة للحكم فوق الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا لايضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابى حنيفة رضى الله عنه لان المثل القاصر لايصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا ينقطع الاحتمال

عند ذلك ※ وابو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له فى وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب ※ ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا فى ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لايوجب ضمانين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدى الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذافى المبسوط ﴿ قوله ﴾ ولهذا لم يضمن منافع الاعيان الى اخره اى ولكون المثل الكامل او القاصر شرطا فى القضاء قلنا لايضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل للمنافع لاكاملا ولا قاصرا ※ او معناه ولكون العجز مسقطاً للضمان فى حقوق العباد كما فى حقوق الله تعالى فانه لو غصب زوجة انسان اوولده وهلك عنده لايجب الضمان للعجز قلنا لايضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل ※ واعلم بان المنافع لايضمن بالغصب ولا بالاتلاف عندنا وقال الشافعى تضمن بهما وصورة الغصب ان تمسك العين المغصوبة مدة ولايستعملها وصورة الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت ※ ثم الخلاف فى مسئلة الغصب ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف فى زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحقة باثبات يد المبطلة ولايتصور الازالة فى الزوائد لحدوثها فى يد الغاصب فكذلك المنافع اذهى زوائد تحدث فى العين شيئا فشيئا وعنده هى مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد يتحقق ذلك فى الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين ※ فاما الخلاف فى الاتلاف دينا على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعدمها لاعلى اثبات اليد وازالتها الا ترى ان الزوائد يضمن بالاتلاف بلاخلاف فتحقق بما ذكرنا ان الشيخ انما قيل لقوله بالاتلاف احترازا عن الغصب وبقوله بطريق التعدى احترازا عن الاتلاف بالعقد كالاجارة والعارية ※ ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولا واحدا حتى لو استسخر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة بالغصب فى قول حتى لو استولى عليه وحبسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شئ لان منافع الحر تحت يده ولايد لغيره عليه كثياب بدنه بخلاف العبد ※ وجه قول الشافعى رحمه الله فى مسئلة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة فتضمن بالاتلاف كالاعيان ※ وانما قلنا انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم ※ اما الحقيقة فلان المال غير الادمى خلق لمصالح الادمى والمنافع منا او من غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة فى التحقيق تقوم بمنافع الاشياء لابذواتها والذوات يصير متقومة ومالا بمنافعها اذ كل شئ لامنفعة فيه لايكون مالافكيف يسقط حكم المالية والتقوم عنها ※ واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات انما بنيت للتجارة وقد يستأجر المرء جملة وتواجر متفرقا لابتغاء الربح كما يشترى جملة ويبيع متفرقا ※ واما الحكم فلانها فى الشرع عدت اموالا متقومة حتى صلحت مهرا و ورد العقد عليها وضمنت بالمال فى العقود الصحيحة والفاسدة

الابالقضاء ولهذا لايضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدى لان العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى اما الصورة فلاشك فيها واما المعنى فلان المنافع اذاوجدت كانت اعراضا لاتبقى زمانين وليس لما لا تبقى زمانين صفة التقوم لان التقوم لايسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز والاقتناء والاعراض لايقبل هذه الاوصاف

بالاجماع والعقد لا يجعل ماليس بمال مالا ولا ما ليس بمتقوم متقوما كورود العقد على الميتة
والخمر واذا ثبت انها اموال متقومة وقد تحقق اتلافها لان الانتفاع بالشئ اتلاف لمنافعه تكون
مضمونة عليه ❊ ولعلمائنا رحمهم الله فى نفى المماثلة ان المنفعة والعين طريقان ❊ احدهما
نفيها بنفى المالية والتقوم عن المنفعة اصلا ❊ وثانيهما باثبات التفاوت فى المالية بينهما ❊ بيان
الاول ان المنفعة ليست بمال ولا بمتقومة فلا يضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر وذلك لان صفة
المالية للشئ بالتمول والتمول عبارة عن صيانة الشئ وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع
بالاتلاف فان الاكل لايسمى تمولا والمنافع لاتبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فكيف يرد عليها
التمول وكذا التقوم الذى هو شرط الضمان ومبناه لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف
بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشئ وبعد الوجود التقوم لايسبق الاحراز كالصيد والحشيش
والاحراز لا يتحقق فيما لايبقى زمانين فكيف يكون متقوما ❊ ولا يقال المنافع يوجد محرزة
ضرورة احراز ماقامت هى به ❊ لانا نقول ان ذلك يوجب انها يكون محرزة للغاصب لا للمغصوب
منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان عليه كما فى زوائد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو
كانت محرزة للمغصوب منه فذلك لايوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمنى لا قصدى وذلك
لايوجب الضمان كالحشيش الثابت فى ارض مملوكة لايكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا
ضمنا لاحراز الارض ❊ وعلى هذا نقول الاتلاف لا يتصور فى المنفعة ايضا لانه لا يحل
المعدوم ولا ياتى مقترنا بالوجود لانه ضده فيمتنع الوجود وانما ياتى به وهى لاتبقى فى الزمان
الثانى ليحله الاتلاف واثبات الحكم بدون تحقق سببه لا يجوز ❊ وبيان الثانى ان ضمان
العدوان مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة فهى دون الاعيان فى المالية فلا
تضمن بالاعيان كما لاتضمن الديون بالعين والردى بالجيد ❊ وهذا لان المنفعة تقوم بالعين
والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والمتبوع ظاهر ❊ وكذا
المنافع لايبقى وقتين والعين تبقى اوقاتا وبين ماتبقى وبين مالا تبقى تفاوت عظيم ثم من ضرورة
كون الشئ مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له اذ هو اسم اضافى كالاخ والعين لاتضمن
فى باب العدوان بالمنفعة قط فعرفنا انه لا مماثلة بينهما ❊ يوضحه ان المنفعة لاتضمن بالمنفعة
عند الاتلاف حتى ان الحجر فى خان واحد على تقطيع واحد لا يكون منفعة احديهما مثلا
لمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجماع مع ان المماثلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين العين
والمنفعة فلان لايضمن المنفعة بالعين وهى الدراهم اوالدنانير اولى فالشيخ رحمه الله اشار
بقوله لان العين ليس بمثل لها الى اخره الى الطريق الاول وبقوله ولان التفاوت بين ما
يبقى الى اخره الى الطريق الثانى ﴿ قوله ﴾ الاان يثبت احرازها استثناء منقطع من قوله
وليس لما لايبقى صفة التقوم اى وليس لما لايبقى صفة التقوم حقيقة الا ان يثبت احرازها
شرعا بخلاف القياس فيتقوم ❊ وهو فى الحقيقة جواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد
ثبت لها صفة التقوم فى باب العقد مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فجاز

الاان يثبت احرازها بولاية
العقد حكما شرعا بناء على
جواز العقد فلا يثبت فى
غير موضع العقد بل يثبت
التقوم فى حكم العقد خاصة
ولان التقوم فى حكم العقد
ثبت لقيام العين مقامها

ان يثبت لها هذه الصفة فى الاتلاف ايضا سدا لباب العدوان فاجاب ان احرازها وتقومها
فى العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد يعنى لما جاز العقد شرعا
يثبت الاحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت فى غير موضع العقد ❊ ولا يقال قد ثبت
التقوم لها فى غير العقد ايضا كما اذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف
العقر لصاحبه ❊ لانا نقول منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون
الضمان فى مقابلة العين حكما ❊ ولانها انما تضمن بالعقر اذا كانت فيه شبهة العقد فاما اذا كان
عدوانا محضا فلا يجب العقر وانما يجب الحد ❊ وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايسة
بين العقد والاتلاف لكون الاصل غير معقول المعنى ❊ وقوله ولان التقوم فى حكم العقد
ثبت بقيام العين مقامها جواب اخر عن هذا السؤال يعنى لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد
اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعة فى قبول العقد اذ لابدله من محل الا ترى انه لو اضاف
العقد الى المنافع لايصح بان قال اجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة يثبت
حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة فى
العدوان فتبقى الحقيقة معتبرة ❊ ﴿ قوله ﴾ وهذا اصح اعلم بان الشافعى رحمه الله جعل
المنافع المعدومة فى باب الاجارة كالموجودة حكما لان العقود لا يصح الا مضافة الى محال
احكامها والحكم وهو الملك انما يثبت فى المنفعة دون الدار فلابد من وجودها حال العقد
اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم فى المقدر على مثال الحكم فى المحقق فانزل
المنافع موجودة تحريا لصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصارت
المنفعة بذكرها مذكورة لان باعتبارها حدثت لها عرضية الوجود وصار كالنطفة فى الرحم
يعطى لها حكم الولد الحى باعتبار العرضية ❊ وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التى
هى محل حدوث المنافع خلفا عن المنافع فى حق كونها شرطا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا
بالاضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد وتعذر اعتبار هذا الشرط بحقيقته
فى بيع المنافع اذلا وجود لها حالة العقد ولابقائها بعد الوجود فاقيم الدار مقام المنفعة لصحة
الاضافة ثم بعدما وجد اللفظان المرتبطان وصارا علة لاثبات حكم يتاخر عملهما فى اثبات
الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة ❊ ومن اصحابنا من قال اللفظ
الصادر منهما مضافا الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما ولا فعل
يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع ثبت وصفا لكلامهما
شرعا فجاز ان يقال العقد قد وجد منهما وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الاخر
فيحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا فى اشارات الاسرار للشيخ ابى
الفضل الكرمانى رحمه الله ❊ فعلى الطريقة الاولى يكون العقد منعقدا فى حق العين والحكم
ينفذ فى المنفعة وعلى طريقة الثانية ينعقد على المنفعة لا على العين ❊ فاذا عرفت هذا فنقول
اجاب الشيخ عن السؤال المقدر على معتقد الخصم اولا بقوله الا ان يثبت احرازها بولاية

وهذا اصح

العقد لان هذا الكلام يدل على ان العقد يرد على المنفعة ابتداء ۞ ثم اجاب على مذهبه ثانيا بقوله ولان التقوم الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح ۞ ووجهه ان ما قاله الخصم قلب الحقيقة وهو جعل المعدوم موجودا وما قلنا ابقاء الامر على حقيقته وتاخير الحكم الى حين الوجود وانه قابل التاخر والتراخى كما اذا اوصى بما يثمر نخيله يتاخر حكمه الى حين وجود الثمرة لانها تجعل موجودة ۞ ولان اقامة السبب مقام المسبب فى الشرع امر شايع كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدوث الملك مقام شغل الرحم فى وجوب الاستبراء فاما جعل المعدوم موجودا فليس له فى الشرع استمرار مثل استمرار ما ذكرنا فيكون ماقلنا اصح ﴿ وقوله ﴾ الا ترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جايزا يجب بالتراضى جواب اخر عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح ۞ وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به يفسد القياس وصار كانه قال لا يصح القياس لان التقوم ثبت غير معقول المعنى وان كان معقول المعنى ففى المقيس عليه وصف يفارق به المقيس وهو الرضاء لان للرضاء اثرا فى ايجاب اصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضى فاما ضمان العدوان فبنى على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان هنا فصار هذا القياس كما قيل مس الفرج حدث كما اذا مس وبال ۞ والغرض من ايراده هو الجواب عن العقد الفاسد لان ما ذكر اولا انما يصلح جوابا عن العقد الصحيح عن الفاسد لان اثبات التقوم بطريق الضرورة انما يكون فى العقد الجايز دون الفاسد فيلزم منه ان لا يتقوم المنافع فيه كما فى الاتلاف والغصب فاما اثبات التقوم والتزام المال بطريق التراضى فموجود فى العقد الصحيح والفاسد بخلاف الاتلاف والغصب ۞ ثم الانفصال عن لزوم العقد الفاسد على ما ذكره اولا هو ان التقوم لما ظهر فى حق العقد لا تميز فيه بين الصحيح والفاسد بل يؤخذ حكم الفاسد من الصحيح ولا يجعل الفاسد بنفسه اصلا ﴿ قوله ﴾ ولان التفاوت ۞ قد ذكرنا ان التفاوت بين العين والمنفعة من وجهين احدهما ان العين تبقى والمنفعة لا تبقى وثانيهما ان المنفعة تقوم بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسها فجمع الشيخ بين الوجهين بقوله بين ما تبقى وتقوم العرض به وبين العرض القايم به اى العرض الذى لا يبقى وهو مع ذلك قايم بغيره ﴿ قوله ﴾ تفاوت فاحش ۞ قال الشافعى رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر فى المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة فى الوجود كما اذا تلف ما يتسارع اليه الفساد نحو الجمد والبطيخ فانه تضمن الدراهم ولا مساواة بينهما فى البقاء لان الدراهم يبقى ان منه كثيرة والجمد ونحوه لا يبقى فكذا التفاوت الذى بين العين والمنفعة فى البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما فى اصل الوجود ۞ فاجاب الشيخ بان التفاوت بينهما فاحش لا يبقى معه المساواة بينهما فمنع من ايجاب الضمان ۞ وهذا لان المماثلة انما تعتبر فى المعنى الذى بنى عليه الضمان وهو المالية لا فى كل معنى فان الدراهم مثل للحيوان فى المالية لا غير وههنا التفاوت فى نفس المالية لما ذكرنا ان مالية المنافع لا تساوى مالية الاعيان لانها لا يقبل البقاء والمالية صفة للموجود فاذا كان

الا ترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جايزا يجب بالتراضى فوجب بناء التقوم على التراضى وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين والرجوع اليها يمنع التقوم على ما عرف ولان التفاوت بين ما يبقى وتقوم العرض به وبين العرض القائم به تفاوت فاحش فلم يصلح مثلا له معنى بحكم الشرع فى العدوان بخلاف ضمان العقود لان العقود مشروعة فبنيت على الوسع والتراضى

الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيهما مثل معنى المالية فى الاعيان فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم فى مقدار المال لانه يبقى زمانين وازمنة كثيرة الا ان الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين المتلف وبدله انما تشترط حال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفا بالبقاء ليصح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليست من موجب الغصب والعدوان فلهذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان ﴿ قوله ﴾ باعتبار الحاجة اليها ﴿ فان قيل ﴾ الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ فى اعتباره انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس ﴿ قلنا ﴾ ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا الا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهى عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس فانه ذكر فى المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ماصنع ولكنه لا يضمن شيئا ﴿ فان قيل ﴾ فى اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك اصلا وفى اهداره وايجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحاق البخس بالظالم اولى ﴿ قلنا ﴾ حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تفويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجح حق المغصوب منه على الغاصب ۞ واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليست كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتاخر الى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى فاما حق الغاصب فى الوصف فيبطل اصلا لانه يستحق عليه بقضاء القاضى وما يستحق بالقضاء الذى هو حجة الشرع لا توصل اليه فى دار الاخرة فكان تأخير الاصل اهون من ابطال الوصف ۞ يوضح ماذكرنا انا لو اوجبنا عليه زيادة على ما اتلف كان ظلما مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشرع وذلك لا يجوز واذا لم نوجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة فى حقنا وهى انا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم ۞ وقوله الا ترى توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه ۞ وتقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط وبقى معتبرا لادى الى ابطال العقود اصلا ﴿ قوله ﴾ يبطلها اصلا اى العقود لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البدل والمبدل فان البايع يرى خيرته فى الثمن نظرا الى جانبه والمشترى كذلك فى جانب المبيع فيتبايعان طلبا للفضل الذى رأى كل واحد منهما فى مال صاحبه ولا كذلك فى باب العدوان لما ذكر ۞ وقد اوردت هذه المسئلة فى بعض النسخ بطريق آخر فلا بد من شرحه ايضا فنقول قوله وليس الى التقوم حاجة اذ الاستبدال صحيح من غير التقوم معناه انها قد تقومت فى باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هى تندفع بالاستبدال من غير تقوم كما فى الخلع والعتق على مال والصلح عن دم

باعتبار الحاجة اليها وسقط اعتبار هذا التفاوت الا ترى ان اعتبار هذا التفاوت فى ضمان العقود يبطلها اصلا واعتباره فى ضمان العدوان لا يبطله اصلا بل يؤخره الى دار الجزاء لانه بطل حكما لعجزنا به لا لعدمه فى نفسه واهدار التفاوت يوجب ضررا لازما للغاصب فى الدنيا والاخرة ولم يحصل التمييز بين الجايز والفاسد لان ذلك يؤدى الى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة

العمد ولما تقومت فيه من غير ضرورة عرفنا انه هو الاصل فيها فثبت تقومهما فى ضمان العدوان ايضا ❊ ثم اجاب عنه فقال ان القياس يأبى ثبوت تقومهما لمامر من الدلايل ولكنها تقومت بالنص فى العقد بخلاف القياس وان لم يكن الى التقوم حاجة فنقتصر على مورد النص لكونه غير معقول المعنى ﴿ قوله ﴾ وانما قلنا ذلك اى بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس لان الله تعالى شرع إبتغاء الابضاع بالمال المتقوم بقوله عز ذكره ان تبتغوا باموالكم والاموال انما تضاف الينا بواسطة الاحراز الذى به يثبت التقوم للاموال فثبت ان الابتغاء بالمال المتقوم ❊ ثم هذا النص يقتضى ان لا يكون الابتغاء الا بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم ماورآء ذلكم بشرط ان تبتغو باموالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع جوز الابتغاء بالمنافع فانه اذا تزوج امرأة على رعى غنمها سنة جاز قال تعالى اخباراً عن شعيب عليه السلام على ان تأجرنى ثمانى حجج فعرفنا ضرورة ان المنافع فى العقد اموال متقومة حيث صح الابتغاء بها ❊ وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق على مابيناه ❊ ولا يثبت شئ من ذلك بالعدوان يعنى لا يثبت به اصل المال ولا فضله فانه اذا اتلف جلد ميته لا يجب عليه شئ ولو اتلف ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان فى ايجاب اصل ولا فضل والله اعلم ﴿ قوله ﴾ لان المال ليس بمثل للنفس صورة وهذا ظاهر اذلا مماثلة بين الآدمى والابل اوالدراهم صورة ❊ ولا معنى لان الآدمى مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل له ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما على التضاد فى الدرجة هذا فى الدرجة العليا وذلك فى الدرجة السفلى ❊ ولان معنى المال هو ماخلق المال له من اقامة المصالح ومعنى الآدمى هو ماخلق له من عبادة ربه والخلافة فى ارضه لاقامة حقوقه وتحمل اماناته ولا مشابهة بين المعنيين ولان المال جعل مثلا لمال آخر يخالفه صورة بتساويهما فى قدر المالية لاغير وهذ المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا ❊ ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ وهى عبارة عن قدر ماليته بالدراهم اوالدنانير واذا لم يكن الشئ مالا لم يكن له قيمة كذا فى الاسرار ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا اى ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا المال غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود ❊ وانما قيد بقوله مثلا لان المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق ❊ وبيان هذا ان موجب العمد القود على التعيين عندنا لا يعدل عنه الى المال الا صلحا وهو احد قولى الشافعى وفى قوله الآخر موجبه القود او الدية والخيار الى الولى فى التعيين لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية فهذا تنصيص على ان كل واحد منهما موجب القتل وان الولى مخير بينهما ❊ ولان وجوب المال هو الاصل فى القتل شرع لجبر حق المقتول فيما فات عليه بدليل حالة الخطأ فان الفوات عليه فى الوجهين يقع على نمط واحد الا ترى انه ينتفع به يقضى به ديونه وتنفذ وصاياه اما القصاص فانما ينتفع به الوارث اذا التشفى يحصل له ولهذا كان المقتول شهيدا فى العمد دون الخطاء لان نفع القصاص لايعود اليه بخلاف

واما القضاء بمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس تضمن بالمال لان المال ليس بمثل للنفس لاصورة ولامعنى لان الادمى مالك والمال مملوك فلا يتشابهان بوجه ولهذا قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل الاول صورة ومعنى وهو الى الاحياء الذى هو المقصود اقرب فلم يجز ان يزاحمه ما ليس بمثل صورة ولا معنى

نفع الخطاء الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا لمعنى الانتقام وتشفى الصدر نظرا للولى وابقاء للحيوة فشرعه لاينفى الضمان الاصلى لكنه تعذر الجمع بينهما لان كل واحد منهما يجب حقا للعبد حتى يعمل فيه اسقاطه ويورث عنه ولايجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد بمقابلة محل واحد فاثبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير ❊ ولنا انه اتلف مضمونا فيتقيد ضمانه بالمثل ما امكن كاتلاف المال وتفويت حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والمال ليس بمثل للتلف لما ذكرنا والقصاص مثل له ❊ صورة لانه قتل وافاتة حيوة كالاول ❊ ومعنى لان المقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثانى فى معنى الانتقام كالاول ولهذا سمى قصاصا وفيه مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لايجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا ﴿ فان قيل ﴾ كما ان المال ليس بمثل للقصاص او النفس فكذا القتل ليس بمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فينبغى ان لا يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل ﴿ قلنا ﴾ المال ليس بمثل للنفس صورة ولامعنى فاما القتل فمثل للقطع صورة ومعنى ومثل للقطع معنى لا صورة فلهذا النوع من المماثلة كان الواجب فى الابتدآء احدهما اما الجمع او الاقتصار فلا يكون الاقتصار انتقالا عن الواجب الاصلى مع القدرة على استيفآئه الى خلفه بخلاف الدية فى القتل العمد لانها لو وجبت كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلى دون الدية التى لا مماثلة بينها وبين الفائت بوجه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه ❊ ولان الاقتصار بمنزلة استيفاء بعض الحق واسقاط الباقى ولهذا جاز الاقتصار بالاجماع ﴿ قوله ﴾ وهو اى القصاص الى الاحيآء الذى هو المقصود من شرعية الضمان اقرب ❊ بيانه ان الاول افات حيوة فيكون المثل القآئم مقامه ماينجبر به الفائت وانما يحصل ذلك باتلاف حيوة يحصل به حيوة للولى القائم مقام القتيل وذلك فى القصاص دون ايجاب المال لانه افاتة الحيوة مضمونة بما تقوم مقامها وانما تقوم مقام الحيوة حيوة اخرى لا مال اذ كل الدنيا لا تسوى بحيوة ساعة وقد نص الله تعالى على ان فى القصاص حيوة لنا وذلك فى شرعيته واستيفائه ❊ اما الاول فلان من قصد عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حيوة لهما جميعا فعلى هذا يكون الخطاب لكافة الناس ❊ واما الثانى فلان من قتل انسانا يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بغيره على ما عليه عادات المتغلبة فتى قتلوه قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمى دفع الهلاك من الحى احيآء قال تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا فيكون فى القصاص حيوة اولاده وفى حيوتهم حيوته لان بقاء الرجل ببقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى الاحياء اقرب ❊ وانما قال اقرب لان للمال نوع قرب الى المقصود اذ يرجو به قد يمتنع القاتل عن القتل وباستيفائه قد يمتنع الولى عن الانتقام لكنه دون القصاص فى هذا المعنى فلهذا كان القصاص

اقرب الى المقصود ﴿ قوله ﴾ وانما شرع المال جواب عما قال الشافعى ان المال مثل للنفس بدليل حالة الخطاء فقال انماشرع المال فى تلك الحالة لاجل صيانة الدم عن الهدر فانه عظيم الخطر وتعذر ايجاب القصاص لابطريق انه مثل ۞ وتحقيقه ان القصاص نهاية عن العقوبات المعجلة فى الدنيا فلايجوز مؤاخذة الخاطئ به لكونه معذورا فيه ونفس المقتول محترمة لايسقط حرمتها بعذر الخاطئ فوجب صيانتها عن الهدر فاوجب الشرع المال فى حالة الخطأ لصيانة النفس المحترمة عن الاهدار لابطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفانى عند وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لايدل على ان الاطعام مثل الصوم ۞ فيكون فى ايجاب المال منة على القاتل بان سلمت له نفسه مع انه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بان لم يهدر حقه بايجاب شئ يقضى به حوائجه اوحوائج ورثته مع ان القاتل معذور ۞ واذاثبت هذا فى الخطأ فى كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فى المحل يجب المال ايضا لان المخصوص من القياس بالنص يلحق به مايكون فى معناه من كل وجه فالاب اذاقتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة واذاعفا احد الشريكين يجب للآخر المال لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى فى القاتل وهو انه حيى بعض نفسه بعفو الشريك فكان ذلك معنى الخطأ فوجب المال الاخر بخلاف ما اذا مات من عليه القصاص لان تعذر الاستيفاء لفوات المحل فلا يكون فى معنى الخاطئ ۞ وفى لفظ الشيخ اشارة الى ماذكرنا حيث قال وانماشرع عند عدم المثل ولم يقل فى حالة الخطاء اذ وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطأ بل هو ثابت فى غيره من الصور كما ذكرنا فلهذا قال عند عدم المثل ليكون شاملا للصور جمع ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولما ذكرنا ان ماليس بمال لايكون المال مثلا له فلا يجوز ان يضمن به قلنا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا لولى القصاص شيئا وقال الشافعى رحمه الله يضمنون الدية له ۞ وكذا اذا قتل من عليه القصاص انسان اخر لايضمن لولى القصاص شيئا وماذكر ههنا يدل على ان عنده يضمن لولى القصاص الدية كالشاهد ۞ ورايت فى التهذيب ولووجب القصاص على رجل فقتله اجنبى يجب عليه القصاص لورثته وحق من له القصاص فى تركته ولوعفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق من له القصاص فى تركته فهذا يدل على ان الاجنبى لايضمن عنده شيئا لولى القصاص كما هومذهبنا وكذا ذكر فى الاسرار ايضا ۞ وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق ﴿ وقوله ﴾ او بقتل القاتل اضافة المصدر الى المفعول ۞ ان القصاص ملك متقوم للولى الاترى ان القاتل اذا صالح فى مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلفوا عليه ذلك بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وان لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ وكذا القاتل اتلف عليه حقه المتقوم فيضمن ۞ وان لم يضمن عنده كما هو المذكور فى التهذيب والاسرار فالفرق له ان القاتل انما اتلفه ضمنا لاتلاف المحل لاقصدا اليه فلايضمن بخلاف

وانما شرع عند عدم المثل صيانة للدم عن الهدر ومنة على القاتل بان سلمت له نفسه وللقتيل بان لم يهدر حقه ولهذا قلنا نحن خلافا للشافعى ان القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو اوبقتل القاتل لان القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل صورة ومعنى

الشاهد فانه اتلفه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضرورى فيظهر فى حق الولى من حيث تطرقه الى الاستيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصر المحل مملوكا له فلايظهر فى حق القتل اليه اشير فى الاسرار ۞ ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلايضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته فى حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الاحياء فلايكون المال مثلا له الا ان القاتل انما يلتزم فى الصلح الدية بمقابلة ماهو من اصول حوائجه فهو محتاج الى هذا الصلح لابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال ﴿ قوله ﴾ وانماشرعت الدية جواب عن الخطأ الذى هو المقيس عليه للخصم فقال لايجوز القياس على الخطاء لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر واظهار خطر المحل وما فى الشهادة اراقة دم ليصان بالضمان بل فيها ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى ولمن صبر وغفران ذلك لمن عزم الامور ۞ ولان القصاص حيوة حكما وفى العفو حيوة حقيقة فلايمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كان الشهود اثنوا عليه بفعل مندوب ۞ والمراد من الاهدار ههنا عدم ايجاب شئ من المال بمقابلته ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولما بينا ان ماليس بمال متقوم لايضمن بالمال قلنا اذاشهد شاهدان بالتطليقات الثلاث بعدالدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى يضمنان للزوج مهر مثلها وكذلك ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعى يضمن مهر المثل للزوج ۞ وكذلك لوارتدت المرأة بعد الدخول لم تغرم للزوج شيئا عندنا وعنده له مهر المثل عليها كذا فى المبسوط ۞ وذكر فى اشارات الاسرار للشيخ ابى الفضل الكرمانى رحمه الله فى مسئلة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول فى جانب الشافعى ولا يلزم المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لايضمن للزوج شيئا وقدفوتت عليه الملك بالردة كما فوت الشاهد بالشهادة لان الردة تؤثر فى تغيير الاعتقاد لافى النكاح قصدا والشاهد اتلف بالشهادة قصدا ۞ فهذا يخالف ماذكر فى المبسوط عن الشافعى فى مسئلة الردة فيحمل على ان له فى مسئلة الردة قولين ۞ وذكر فى التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فقداستقر مهرها بالدخول فلايسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المرأة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان ارتد الزوج فعليه نصف المهر ۞ وهذا يؤيده ماذكره ابوالفضل ۞ تمسك الشافعى رحمه الله بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل غير الثابت فمن ضرورة تقومه فى احدى الحالتين تقومه فى الحالة الاخرى كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لاينفك عن مهر ويجب بالفاسد قيمته كما فى الاعيان الاترى ان الزوج لوخالعها على مال يجوز ومالم يكن متقوما لايصير متقوما بالعقد كالخمر والميتة وانما المعارضة لاقامة المسمى من المال مقام اصل القيمة بتراضيهما ۞ ولنا ان ملك النكاح ليس

وانما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو عن القصاص مندوب اليه فكان جائزا ان يهدر بل حسنا ولهذا قلنا ان ملك النكاح لايضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانه ليس بمال متقوم

بمال متقوم فلايضمن بالمال عندالاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة
ولا معنى لان معنى الشئ ماشرع اوخلق ذلك الشئ له وتلك النكاح شرع للسكن
والازدواج واقامة حكم الله تعالى فى النسل وابقاء العالم والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فانى
يتماثلان ❁ ولان ملك النكاح فى حكم جزء من الادمى بمعنى تفريع الادمى منه فكان معتبرابه
معنى وانه خلق مالك المال والمال خلق بذلة مملوكاله فكيف يتشابهان ﴿ قوله ﴾ وانما
تقوم بالمال بضع المرأة جواب عمااستدل به الشافعى انه متقوم ثبوتا فيتقوم زوالا فقال انما المتقوم
عند الثبوت بضع المرأة لا الملك الوارد عليه ولايلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار
خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن الابتذال ولايتملك مجانا فان ماتملكه المرء مجانا لايعظم خطره
عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس بذى
خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولاولى ولا عوض ❁ ولايقال عدم توقفه
على هذه المقدمات حالة الابطال لايدل على كونه غير خطير فى تلك الحالة فانه لو اتلف ماله
المتقوم بلاشهادة بان يأكله او يلقيه فى البحر صح ومع هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن ❁ لانا
نقول انما ضمن ثمة باعتبار مملوكه الذى هو متقوم فى ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقد بينا
انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولان تقوم البضع لاظهار خطره ❁
لم يجعل له اى للبضع حكم التقوم ❁ عند الزوال اى عند خروجه عن ملك الزوج او عند
زوال ملك الزوج عنه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات
الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه واطلاقه فلا ولهذا لوزوج الاب الصغير بماله يصح ولو
خالع ابنته الصغيرة بمالها من زوجها لم يصح ﴿ قوله ﴾ ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل
الدخول جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة
على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت
انه متقوم عند الزوال ايضا ❁ فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيمته
مهر المثل تاما ولا يغرمونه بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او
اكثر منه بكثير فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما فى مال اشتراه الانسان
لايعتبر الثمن عند الاتلاف ❁ وهذا القدر يكفى جوابا عن النقض ❁ ثم بين وجه لزوم
نصف المسمى فقال لكن المسمى الى اخره ❁ وبيانه ان عود المعقود عليه اليها بوقوع
الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء
النكاح فهم باضافة الفرقة اليه منعوا العلة المسقطة من ان يعمل عملها فى النصف فكانهم الزموا
الزوج ذلك النصف بشهادتهم او كانهم فوتوا يده فى ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع
فكانوا بمنزلة الغاصبين فى حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع ❁ ولا يلزم عليه اى الابن اذا
اكره امراة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يغرم الاب نصف المهر ويرجع به على الابن ولم
يوجد منه ما تصير الفرقة به مضافة الى الاب ❁ لانا نقول هو باكراهه اياها منع صيرورة

وانما تقوم بالمال بضع المراة تعظيماً لخطره وانما الخطر للمملوك فاما الملك الوارد عليه فلا حتى صح ابطاله بغير شهود ولا ولى ولهذا لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال لانه ليس بتعرض له بالاستيلاء بل اطلاق له ولايلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانها عندالرجوع يوجب ضمان نصف المهر لان ذلك لم يجب قيمة للبضع الاترى انه لم يجب مهر المثل تاما

الفرقة مضافة اليها وذا موجب نصف الصداق على الاب فكانه الزمه ذلك او قصريده عنه
فلذلك يضمن ❁ وهذا الجواب هو مختار المتأخرين ❁ وعبارة المتقدمين فيه ان المهر قبل
الدخول على شرف السقوط فان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج يسقط
عنه كل المهر فالشهود بشهادتهم اكدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموه ذلك فلهذا
ضمنوا ❁ ولكنهم قالوا لا نسلم التاكيد بل المهر كله وجب متأكدا بنفس العقد لانه لم يبق بعده
الا الوطئ الذى جرى مجرى القبض وهذا العقد لا يتعلق تمامه بالقبض على ماعرف ❁
ولئن سلمنا التأكيد فلا نسلم ان تأكيد الواجب سبب للضمان الاترى ان الشاهدين لو شهدا على
الواهب باخذ العوض حتى ابطل القاضى عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة لم
يضمنا للواهب شيئا وقد اكدا بثبوت العوض حكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الازالة ابتداء
كذا فى الاسرار ❁ ولما كان جواب المتأخرين اقرب الى التحقيق اختاره الشيخ ﴿ قوله ﴾
كما قال الشافعى متصل بقوله تاما كاملا لا بقوله قيمة للبضع على ما ظنه البعض فان عند الشافعى
اذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولا واحدا وان كان قبل الدخول
فكذلك فى رواية المزنى عنه ❁ وفى رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان الزوج
لم يغرم لها الا نصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الاترى انهما لو شهدا بالاقالة ثم رجعا لم يغرما
شيئاً لانهما ان اخرجا السلعة عن ملك المشترى فقد رد اليه الثمن ❁ والاصح هو الاول لانهم
اتلفوا جميع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم الاترى انه يرجع بمهر المثل وان
غرم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من المسمى او اكثر وكذا لو ابرأته عن الصداق يرجع
بمهر المثل على الشهود وان لم يغرم شيئا كذا فى التهذيب ❁ فالشيخ بقوله تاما كاملا كما قال
الشافعى اشار الى هذا المذهب ﴿ قوله ﴾ فمثل رجل تزوج امرأة على عبد ❁ اذا تزوج
امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا ❁ ان اتاها بالعين اجبرت على القبول وان اتاها
بالقيمة اجبرت على القبول ❁ وعند الشافعى رحمه الله لا يصح التسمية فيجب مهر المثل لان
النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بعد المعاوضة فكذا بالنكاح
وهذا لان المقصود بالمسمى مهرا هو المالية وبمجرد ذكر العبد لا يصير المالية معلومة فلايصح
التزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة فيه الاترى انه لو سمى ثوبا او دابة اودارا لم يصح التسمية
فكذا اذا سمى عبدا ❁ ولنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينا
فى الذمة مطلقا فى مبادلة ماليس بمال الاترى ان الشرع اوجب فى الدية مائة من الابل
واوجب فى الجنين غرة عبدا او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينا فى الذمة عوضا عما
ليس بمال فكذلك يثبت شرطا ❁ وهذا لان المهر باعتبار المالية مال وجب ابتداء والجهالة
المستدركة فى التزام المال ابتداء لا تمنع صحته كما فى الاقرار فان من اقر لانسان بعبد صح اقراره
ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة جانبين فاوجب الشرع الوسط نظرا
لهما كما فى الزكوات اوجب الوسط نظرا للفقراء وارباب الاموال ❁ وهذا بخلاف تسميته

كما قال الشافعى لكن المسمى الواجب بالعقد لايستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع فلما اوجبوا عليه تسليم النصف مع فوات تسليم البضع كان قصراً ليده عن ذلك المال فاشبه الغصب فاما القضاء الذى فى حكم الاداء فمثل رجل تزوج امراة على عبد بغير عينه انه اذا ادى القيمة اجبرت على القبول وقيمة الشئ قضاء له لا محالة انما يصار اليها عند العجز عن تسليم الاصل وهذا الاصل لما كان مجهولا من وجه ومعلوما من وجه صح تسليمه من وجه واحتمل العجز فان ادى صح وان اختار جانب العجز وجبت قيمته ولما كان الاصل لا تحقق اداؤه الا بتعيينه

ولاتعين الا بالتقوم صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة والله اعلم

الثوب او الدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى كل جنس يعدم فى الجنس الآخر فلا يتحمل فاما العبد ههنا فمعلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهى جهالة يسيرة فتحمل فيما بنى على المسامحة وهو النكاح دون ما بنى على المضايقة وهو البيع ❁ واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب ❁ ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشئ قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لا يجب القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هذ الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبدا له بعينه ❁ واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمى عبد الغير او سمى عبد نفسه فابق ❁ ثم لما كان الاصل وهو العبد المسمى لايتحقق اداؤه لجهالة وصفه ❁ الا بتعينه اى بتعين الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر الى المفعول ❁ ولاتعين الا بالتقويم ❁ صار التقويم اى القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هى بهذا الاعتبار قبل العبد الذى يقضى به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لاقضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله ❁ فصارت القيمة مزاحمة للمسمى اى مساوية له فى الوجوب لانها صارت اصلا فى الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فلهذا يخير الزوج ❁ وانما يخير هو دون المرأة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المرأة بخلاف العبد المعين او المكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل ﴿ فان قيل ﴾ فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذن كما قال الشافعى رحمه الله الا ترى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى ﴿ قلنا ﴾ انما يفسد التسمية فى المسئلة المذكورة لانه ان قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهى مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لابد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صحت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ماسماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه بمعرفتها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب ويتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا فى الاسرار ﴿ قوله ﴾ ومن قضية الشرع اى ومن حكم الشريعة ❁ فى هذا الباب اى باب الامر ❁ ان حكم الامر اى المأمور به يوصف بالحسن ❁ والمعنى ان ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة لان هذا الصيغة تحقق فى القبيح كالكفر والسفه والعبث كما يتحقق فى الحسن الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا والسرقة

(والقتل)

ومن قضية الشرع فى هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مامورا به لا بالعقل نفسه اذ العقل غير موجب بحال وهذا الباب لتقسيمه والله الموفق

والقتل بغير حق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المأمور ولم يات بما امر به يقال خالف امر السلطان ❁ ثم اختلف ان الحسن من موجبات الامر ام من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات الامر وعند الاشعرية واصحاب الحديث هو من موجباته ❁ وهو بناء على ان الحسن والقبح فى الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لاحظ له فى ذلك وانما يعرف بالامر والنهى فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لا ان الامر دليل ومعرف على حسن سبق ثبوته بالعقل ❁ وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به كذا فى الميزان ❁ وذكر فى القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعى الى ان العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شئ ولا تقبيحه ولايعرف حسن الشئ وقبحه حتى يرد السمع بذلك وانما العقل آلة تدرك به الاشياء فتدرك به ماحسن وماقبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع ❁ وذهب الى هذا كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابى حنيفة ❁ قال وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ❁ ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة ❁ وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيئاتها وقبح الزنا وشرب الخمر ❁ قالوا وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون وروده مؤكدا لما فى العقل ❁ واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر القفال الشاشى وابو بكر الصيرفى وابو بكر الفارسى والقاضى ابو حامد والحليمى وغيرهم ❁ واليه ذهب كثير من اصحاب ابى حنيفة خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم ❁ واذا عرفت هذا فنقول الظاهر ان قوله عرف ذلك اى كونه موصوفا بالحسن ❁ بكونه مامورا لا بالعقل نفسه اشارة الى انه من موجبات الامر كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا وعامة اصحاب الحديث ❁ ويدل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه اى حسن المامور به ثابت عقلا كما ذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا ❁ واشار بقوله نفسه الى ان العقل ليس بمهدر اصلا بل هو آلة تعرف به الحسن بعدما ثبت بالامر كالسراج للابصار ولكنه غير موجب بحال سواء كان مما زعم الخصم انه مدرك بالعقل قبل الشرع اولم يكن ❁ ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان يطلب تحقيقها من علم الكلام وان يقتصر ههنا على ماذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى طلب تحصيل المامور بابلغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لا يليق بحكمته طلب ما هو قبيح قال الله تعالى قل ان الله لايأمر بالفحشاء فدل الامر على كونه حسنا والعقل اليه هاد لانه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المأمور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلى حقيق لايجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروعات بالامر والعقل يدرك بالحسن فى بعضها فى ذاته وفى بعضها فى غيره كذا رأيت بخط شيخى قدس الله روحه ﴿ فان قيل ﴾ الفعل عرض وانه صفة والصفة لاتقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن

والقبح والوجوب حقيقة * وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة ﴿ قلنا ﴾ هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث * وكالعرض الواحد الذى يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لامعان زائدة عليها * ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخول تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لا انه محدث لحدوث قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدى الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل * ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات و يكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضى وجود غير يكون علقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما فى لفظ الاب والابن والاخ والذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لامجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معانى قائمة بالذات زائدة عليها * ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثانى مجازا لان صفات الذات لايتصور قبل الذات وكذا الاحداث لايتعلق بالمعدوم لاحالة الحدوث وعلى الطريق الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا فى الميزان

﴿ باب بيان صفة الحسن للمأمور به ﴾

* المأمور به نوعان فى هذا الباب اى فى وصف الحسن * حسن لمعنى فى نفسه اى اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته * وحسن لمعنى فى غيره اى اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى غيره * ضرب لايقبل سقوط هذا الوصف وهذا تحسين بحال سواء كلمن مكرها اوغير مكره كالتصديق * وضرب منه يقبله اى يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالاقرار فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا مادل عليه سياق الكلام وذكر فى بعض الشروح * وهو مشكل لان حسن الاقرار ومايضاهيه لايسقط فى حالة الاكراه الاترى انه لوصبر عليه حتى قتل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا فى هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولايلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لايستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لانسلم ان الوجوب ساقط * واجيب عنه انه لايلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لوسقط حسنه لايلزم منه اباحة ضده وهواجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حرا ما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ﴿ وقوله ﴾ عدم الوجوب ليس بمستلزم لعدم الحسن قلنا ارادته عدم الحسن مطلقا اوعدم الحسن الذى ثبت بناء على الوجوب فالاول مسلم والثانى ممنوع لانتفاء اللازم بانتفاء الملزوم * وقيل معناه ضرب

﴿ باب بيان صفة الحسن للمامور به ﴾

المامور به نوعان فى هذا الباب حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره فالحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب ضرب لايقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره والذى حسن لمعنى فى غيره ثلثة اضرب ايضاً فضرب منه ماحسن لغيره وذلك الغير قايم بنفسه مقصودا لايتادى بالذى قبله بحال وضرب منه ماحسن لمعنى فى غيره لكنه يتادى بنفس المامور به فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه وضرب منه حسن لحسن فى شرطه بعدما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به وهذا القسم سمى جامعا اما الضرب الاول من القسم الاول

لايقبل سقوط هذا الوصف اى كونه مأمورا به كالتصديق فانه مأمور به فى جميع الاحوال * وضرب يقبله اى يقبل سقوط هذا الوصف كالاقرار فانه لايبقى مأمورا به فى حالة الاكراه وهذا احسن ولكنه سياق الكلام يأباه * وماذكر شمس الائمة رحمه الله ادل على هذا المعنى فانه قال والنوع الاول قسمان حسن لعينه لايحتمل السقوط بحال يعنى به السقوط عن المكلف وحسن لعينه قد يحتمل السقوط فى بعض الاحوال * وضرب منه اى من الذى حسن لمعنى فى نفسه ماالحق به حكما لكنه مشبه بماحسن لمعنى فى غيره نظرا الى حقيقته كالزكوة * لايتأدى اى ذلك الغير الذى هو مقصود كالصلوة والجمعة مثلا بالذى قبله وهو الطهارة والسعى * فكان سيبها بالذى حسن لمعنى فى نفسه من حيث ان ماهو موصوف بالحسن حقيقة يحصل بنفس المأمور به * وضرب منه ما حسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه كالصلوة * او ملحقا بالذى حسن لمعنى فى نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وفعلا والزكاة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء * وهذا القسم تسمى جامعا لاشتماله على ماهو حسن لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين فى شئ واحد كالمرأة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا زائدا على حسنها بتلك الزينة * ونظيره الطهر المحلوف بادائه فان اداءه صار حسنا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا فى نفسه ﴿ قوله ﴾ فنحو الايمان بالله وصفاته * احترز به عمن آمن بوحدانيته تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة وغيرهم * وقوله غير انه نوعان ليس بجرى على ظاهره لان النوع لابد من ان يوجد فيه تمام ماهية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد تمام ماهية الايمان فى الاقرار ولا فى التصديق على ما اختاره الشيخ فيكون معناه غير انه ركنان اى هو مشتمل على ركنين بدليل قوله تصديق وهو ركن واقرار هو ركن * واعلم بان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام فى الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا كما ان المنافق اذا وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا فى احكام الدنيا لوجود شرطه وهو الاقرار كافرا عند الله تعالى لعدم التصديق * وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن اصلى لا يحتمل السقوط فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وكان من اهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الائمة وكثير من الفقهاء * وتمسكوا فى ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلام * بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله والشهادة لايكون الا باللسان * وقوله عليه السلام اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله * وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله * وقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وغير ذلك *

فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته حسن لعينه غير انه نوعان تصديق هو ركن لايحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل بضده كان كفرا واقرار هو ركن ملحق به لكنه يحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا لان اللسان ليس معدن التصديق لكن ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان ركنا دون الاول فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا فى التصديق كان مؤمنا ان تحقق ذلك

وتمسك الفريق الاول بان الايمان لغة وعرفا هو التصديق فحسب وانه عمل القلب ولاتعلق له باللسان فالايمان بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى فمن اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عن مفهومه لغة ❊ وبان الشئ لا وجود له الا بوجود ركنه والذى امن موصوف بالايمان على التحقيق من حين امن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار حقيقة فى كل لحظة فدل انه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجددا مثاله لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطاً لاجرآء احكام الدنيا اذلا وقوف للعباد على ما فى القلب فلابد لهم من دليل ظاهر لتمكنهم بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على ما فى الضمائر فيجرى احكام الاخرة على التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى هو من اهل الجنة ❊ ثم لما كان الاقرار ركنا عند الشيخ والشئ لايبقى بدون ركنه لزم عليه بقاء الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فادرج فى اثنآء كلامه الجواب عنه ❊ فقال الاقرار ركن ملحق اى بالتصديق فى كونه ركنا ❊ لكنه استدراك عن قوله هو ركن اى الاقرار مع كونه ركنا يحتمل السقوط عن المكلف فى بعض الاحوال وهو حالة الاكراه لان اللسان ليس معدن التصديق الذى هو الاصل فى الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار التصديق❊ وهذا يقتضى ان لا يكون الاقرار ركنا لكن اللسان لما كان معبرا عما فى القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعدما فجعل ركنا فيه وقيام السيف فى مسئلة الاكراه على رأسه دليل ظاهر على ان الحامل له على تبديل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لاتبديل التصديق فلم يصلح عدمه فى هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركنا فاما فى غير هذه الحالة فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسنا لعينه وواجبا عليه من غير عذر وكلفة فى الاتيان به لايكون الا لتبدل الاعتقاد يصلح ان يكون ركنا وان كان دون التصديق ❊ مختارا فى التصديق احتراز عن التصديق حالة البأس فانه لا ينفع اصلا ❊ كان مؤمنا بمعنى عند الله تعالى ❊ وانما قال ان تحقق ذلك لان التصديق الاختيارى مع عدم التمكن من الاقرار او ما يقوم مقامه فى غاية الندرة ﴿ قوله ﴾ وكالصلوة عطف من حيث المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا من الضرب الثانى فكان قوله واقرار هو ركن ابتداء بيان الضرب الثانى ❊ وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكالتصديق الذى هو الركن الاصلى فى الايمان لانه لايحتمل السقوط عن المكلف بحال واما الضرب الثانى فكالاقرار الذى هو ركن ملحق بالتصديق لانه حسن لعينه اذ هو اقرار بوحدانية الله تعالى واقرار بالعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط الى اخره وكالصلوة فانها حسنت لمعنى فى نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولا وفعلا بجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن فى الشاهد

وكالصلوة حسنت لمعنى فى نفسها من التعظيم لله تعالى الا انها دون التصديق وهى نظير الاقرار حتى سقطت باعذار كثيرة

فدل انها حسنت فى ذاتها وضعا ولهذا كانت رأس العبادات قال عليه السلام الصلوة عماد الدين وقال عليه السلام وجعلت قرة عينى فى الصلوة لكنها تسقط بالاعذار الا ان اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ فى كلام المشايخ خصوصا فى تصنيفات الشيخ غير غريب ❊ والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار كون الحسن حقيقة فى ذاته او حكما ينقسم قسمين ماحسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما ❊ والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه ينقسم قسمين ايضا ما يحتمل السقوط ومالا يحتمل فجعل الاقسام ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقسيم ومستبد باعتبار الحاصل ❊ وكان من حق الكلام ان يقال الحسن لمعنى فى نفسه ضربان ماحسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما والضرب الاول قسمان مالا يقبل السقوط ومايقبله الا ان الشيخ عد الاقسام فى اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الاول لانه يفهم مما ذكر بادنى تأمل ثم قال من بعده واما الضرب الاول من القسم الاول واراد منه اى من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقا باعتبار اصل التقسيم المفهوم مما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرد القسم المتوسط بالذكر ❊ فعلى هذا يكون قوله وكالصلوة عطفا على فحوى الايمان ويكون الكاف محل الرفع ويدل عليه قوله الا انها دون التصديق اذلو كان عطفا على الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة ❊ ويؤيده ايضا قوله فيما بعد والامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقا كما سنبينه ان شاء الله تعالى ﴿ قوله ﴾ الا انها ليست بركن جواب عما يقال انها لما كانت كالاقرار فهلا جعلت ركنا من الايمان كما دل عليه ظواهر النصوص التى يدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا فيصلح ان يكون ركنا اما الصلوة فعدمها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا ووجودها لا يصلح دليلا على وجوده الا مقيدا بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه فلهذا لا يصلح ان يكون ركنا فيه ﴿ قوله ﴾ صار حسنا لمعنى قهر النفس بيانه ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التى هى عدو الله وعدوك على ماجاء فى الخبر ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك لا انه حسن فى ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها مثل قوله تعالى قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق ❊ قل احل لكم الطيبات ❊ كلوا من طيبات ما رزقناكم ❊ كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ليس بحسن ❊ وكذا الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص الرحمن لا لنفسها لان تمليك المال وتنقيصه فى ذاته اضاعة وهى حرام شرعا وممنوع عقلا ❊ وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة ❊ ما انت يا مكة الا وادى ❊ شرفك الله على البلاد ❊ فى زيارتها تعظيم صاحبها فصار

الا انها ليست بركن فى الايمان بخلاف الاقرار لان فى الاقرار وجودا وعدما دلالة على التصديق والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا لمعنى قهر النفس والزكوة لمعنى حاجة الفقير والحج لمعنى شرف المكان الا ان هذه الوسايط غير مستحق لانفسها لان النفس ليست بجانية فى صفتها والفقير ليس بمستحق لنفسه فصار هذا كالقسم الثانى عبادة خالصة لله حتى شرطنا لها اهلية كاملة

حسناً بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة يساوى في ذاته سفر التجارة وزيارة البلاد ❊ غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فان النفس ليست بجانية فى صفتها بل هى مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة لانه طبع ❊ ولا يقال لما لم تكن جانية فى صفتها كيف استحقت القهر ❊ لانا نقول انما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا يقع المرء فى الهلاك بسبب متابعتها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة فى صفة الاحراق غير مختارة ❊ وكذا الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله عز وجل ❊ وانما قال ذلك لانه بفقره قد يستحق ايصال النفع اليه بطريق المبرة التى تدعو اليها الطبيعة اذ هى فى الاصل مائلة الى الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو عبادة اصلا لما ذكرنا ❊ وكذا البيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل بجعل الله تعالى اياه معظماً وامره ايانا بتعظيمه ❊ ولما ثبت ان هذه الوسايط ثبتت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله جل جلاله وسقط اعتبارها فى حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبى كالصلوة خلافا للشافعى رحمه الله فى فضل الزكاة ﴿ فان قيل ﴾ الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغى ان يكون من الضرب الثالث لا من الثانى كالحج ﴿ قلنا ﴾ انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسايط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن فى ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من الضرب الثانى بخلاف تلك العبادات فانها لا يكون حسنة بدون وسائطها فكانت من الضرب الثالث ❊ اليه اشار الامام العلامة بدر الدين الكردرى فى فوائد التقويم ❊ فصار هذا اى القسم الثالث كالقسم الثانى وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو على الاطلاق يتوقف وجوب حقه لعناه على كمال الاهلية فلم يجب على الصبى والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فيجب على الصبى والمجنون وينوب الولى منابهما فى الاداء ❊ واعلم بان ايراد الايمان فى نظائر هذا النوع مشكل لانه فى بيان الحسن الذى ثبت للمأمور به بالامر وعرف ذلك به لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلا ولهذا لم يذكر القاضى الامام الايمان فى هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنه ثابتا بالسمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو مذهب الاشعرية لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف

يابى هذا الاحتمال ❊ ثم حاصل ما ذكر ان التصديق فى اعلى درجات الحسن والاقرار دونه لا يحتمل السقوط والصلوة دونه لانها ليست بركن فى الايمان والصوم واخواته دونها لانها مشابهة للحسن لغيره ﴿ وقوله ﴾ واما الضرب الاول من القسم الثانى وهو ما حسن لمعنى فى غيره وذلك الغير لا يتأدى الا بفعل مقصود فمثل السعى الى الجمعة ليس بفرض مقصود اى ليس بحسن فى نفسه اذ هو مشى ونقل اقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره لا لذاته ثم الجمعة لا تتأدى به بل بفعل مقصود بعده فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من غيره فى كونه حسنا لغيره بمقابلة التصديق فى القسم الاول ❊ ومعنى السعى الى الجمعة هو الاقبال عليها والمشى بلا سرعة فانه روى عن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضى الله عنهم ان معنى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله اقبلوا على العمل الذى امرتم به وامضوا فيه وليس فى حديث السكينة فضل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء انه يمشى فى الجمعة على هينته كذا فى شرح التأويلات ﴿ وقوله ﴾ وكذلك الوضوء اى وكالسعى الوضوء فى كونه من هذا الضرب لانه من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة اى لا يصلح ان يكون عبادة مقصودة اذ لا بد لها من كونها حسنة لذاتها وانه فى نفسه تبرد وتطهر وذلك ليس بحسن لذاته وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره ❊ ولا يتادى به اى بالوضوء الصلوة بحال ويسقط بسقوط الصلوة فكان كاملا فى كونه حسنا لغيره ❊ ولهذا جاز التيمم لصلوة العيد وصلوة الجنازة مع وجود الماء عند خوف الفوت لان التوضى انما يلزمه اذا كان يتوصل به الى اداء الصلوة ولو اشتغل به هنا تفوته الصلوة لا الى خلف فتسقط عنه واذا سقط عنه صار وجود الماء كعدمه فكان فرضه التيمم كذا فى المبسوط ﴿ وقوله ﴾ ويستغنى اى الصلوة عن صفة القربة فى الوضوء جواب عما قال الشافعى رحمه الله النية شرط فى الوضوء لانه عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيماً لله تعالى بامره وحكمه الثواب وكل ذلك موجود فى الوضوء وقال عليه السلام الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة واذا ثبت انه عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات ❊ ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة وان لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكنا نقول صحة الصلوة تستغنى عن هذه الصفة بل هى انما تتوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء بطريق التبرد يحصل الطهارة التى هى شرط الصلوة كما لو استدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوات ❊ وهذا لما ذكرنا ان معنى العبادة فيه غير مقصود بل مقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باى سبب كان سقط الامر كالسعى الى الجمعة يسقط بسعى لا للجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة بالنية لان المقصود منه التمكن مرادا الجمعة بحصوله فى المسجد لا لكونه عبادة فعلى اى وجه حصل سقط الامر كذا ❊ هذا كذا فى الاسرار ﴿ وقوله ﴾ والضرب الثانى وهو الذى حسن لمعنى فى غيره وذلك الغير يتادى بالمأمور به لا يحتاج الى فعل مقصود الجهاد وصلوة الجنازة ❊

اما الضرب الاول من القسم الثانى فمثل السعى الى الجمعة ليس بفرض مقصود انما حسن لاقامة الجمعة لان العبد يتمكن به من اقامة الجمعة وقد لا يتأدى به الجمعة وكذلك الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه فى نفسه تبرد وتطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامة الصلوة ولا تتادى به الصلوة بحال ويسقط بسقوطها وتستغنى عن صفة القربة فى الوضوء حتى يصح بغير نية عندنا ومن حيث جعل الوضوء فى الشرع قربة يراد بها ثواب الآخرة كسائر القرب لا يتادى بغير نية الا ان الصلوة تستغنى عن هذا الوصف فى الوضوء والضرب الثانى الجهاد وصلوة الجنازة انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت

اما الجهاد فلانه ليس بحسن فى وضعه لانه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وليس فى ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام الادمى بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب ۞ وسال نبى من بنى اسرائيل عن تعمير ملوك فارس وقد كانوا عمروا الاعمار الطوال فاوحى الله تعالى اليه انهم عمروا بلادى فعاش فيها عبادى وفى رواية انصفوا عبادى وعمروا بلادى فادمت لهم الملك وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فان الكافر صار عدو الله تعالى وللمسلمين فشرع الجهاد اعداما للكفرة واعزازا للدين الحق واعلاء لكلمة الله تعالى ۞ واما صلوة الجنازة فلانها ليست بحسنة فى ذاتها اذهى بدون الميت عبث كذا ذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الاترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الاية فصارت حسنة لمعنى فى غير الصلوة وهو قضاء حق الميت المسلم ﴿ وقوله ﴾ وذلك اى كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد قائم بالمجاهد والصلوة بالمصلى ۞ والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره اذ حصول المقصود بالاتيان بالمأمور به نفسه توهم انه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك معنى منفصل الى اخره دفعا لذلك الوهم ﴿ قوله ﴾ لكنه خلاف الخبر لانه روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة ۞ وعن عمران بن حصين رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل اخرهم المسيح الدجال ﴿ قوله ﴾ كان شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه ۞ وانما اعتبرت الواسطة وهى كفر الكافر واسلام الميت ههنا دون الصوم ونظيريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهى يثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعيه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى فى غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها يثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة ۞ ثم حكم النوع الاول مع ضروبه الثلاثة واحد وهو انه اذا وجب بالامر لا يسقط الا بالاداء او باعتراض ما يسقطه بعينه ۞ وحكم الضربين الاولين من القسم الثانى واحد ايضا وهو بقاء الوجوب ببقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حمله انسان من الجامع الى موضع مكرها بعد السعى قبل اداء الجمعة ثم اذا خلى عنه كان السعى واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعى بان حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعى ولا يتمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود واذا سقطت عند المرض او سفر سقط السعى ۞ وكذلك حكم الوضوء الا ان مع عدم السعى يتم اداء الجمعة وبدون الوضوء

وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة حتى ان الكفار ان اسلموا لم يبق الجهاد مشروعا ان تصور لكنه خلاف الخبر واذا صار حق المسلم مقضيا بصلوة البعض سقط عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بالمامور به بعينه كان شبيها بالقسم الاول

لا يجوز اداء الصلوة من المحدث لان من شرط الجواز الطهارة عن الحدث هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قلت الوضوء مساو للسعى فى هذا ايضا لان فعل الوضوء بمنزلة فعل السعى وحصول الطهارة به بمنزلة حصول الرجل فى الجامع بالسعى وقد يحصل الصلوة بدون فعل الوضوء كما يحصل الجمعة بدون فعل السعى ولا يحصل بدون صفة الطهارة كما لا يحصل الجمعة بدون كونه فى الجامع ۞ وكذلك لو تصور اسلام الخلق عن آخرهم لا تبقى فرضية الجهاد ايضا ۞ وكذلك حق الميت متى سقط بعارض مضاف الى اختياره من بغى او قطع طريق او كفر سقط حقه ۞ وكذا اذ اقام به الولى سقط عن الباقين لحصول المقصود ۞ ومتى لم يقض حقه بان صلى عليه غير الولى كانت الصلوة باقية على الولى ۞ وكذا اذا لم تكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانيا لان المعنى الذى له وجب بمنزلة السبب الموجب فلا يبقى الحكم بدون السبب ۞ كذا ذكر القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله ۞ ثم الشيخ لما ذكر فى اثناء كلامه ما يفهم منه هذه الاحكام لم نذكرها صريحا ﴿ قوله ﴾ واما الضرب الثالث وهو الذى سماه جامعا فمختص بالاداء دون القضاء اى هذا القسم يتأتى فى الاداء دون القضاء لان هذا القسم انما صار جامعا للحسن الذاتى والحسن الاضافى باعتبار اشتراط القدرة وهى مشروطة فى وجوب الاداء دون وجوب القضاء على ما ستعرفه فلا يتأتى فى القضاء الجمع بين الحسنين فيكون مختصا بالاداء ضرورة ۞ ثم الحسن باعتبار الغير انما يثبت فى هذا القسم مع كونه حسنا لذاته لان العبادة لا يصح ان تكون مأمورا بها الا بقدرة من المخاطب فيتوقف وجوبها على القدرة توقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ۞ وذلك اشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث اى الشئ الذى صار الحسن لعينه حسنا لغيره بواسطته هى القدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه اى يقدر عليه ۞ وذلك اى الشرط المذكور وهو القدرة ۞ شرط الاداء اى شرط وجوب الاداء ۞ دون الوجوب اى دون نفس الوجوب ۞ وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة الحقيقية ۞ شرط الاداء اى شرط حقيقة الاداء ۞ دون الوجوب اى دون وجوب الاداء لان شرطه سلامة الآلات وصحة الاسباب لا حقيقة القدرة ۞ والاول هو الوجه وعليه دل ما ذكر القاضى الامام وشمس الائمة فى كتابيهما ۞ واصل ذلك اى اصل اشتراط القدرة قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اى طاقتها وقدرتها اى لا يأمرها بما ليس فى طاقتها فثبت بالنص ان القدرة شرط لصحة الامر ۞ واعلم ان الامة قد اختلفوا فى جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى تكليف بما لا يطاق فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية انه جائز عقلا واختلفوا فى وقوعه والاصح عدم الوقوع ۞ والخلاف فى التكليف بما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقدين سفيرتين فاما التكليف بما هو ممتنع لغيره كايمان علم من الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابى جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا ۞ فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه

واما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو نوعان مطلق وكامل فاما المطلق منه فادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا

مطلب

تصرف فى عباده وممالكه فيجوز سواء اطاق العبد اولم يطق ❁ وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحالته فى ذاته اولكونه قبيحا لاوجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثانى لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض ❁ وتمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعد سفها فى الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلايجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله ❁ تحقيقه ان حكمة التكليف هى الابتلآء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذاكان بحال لايمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا فى الامتناع فلايتحقق معنى الابتلآء ❁ ويعرف باقى الكلام فى علم الكلام ❁ فاذا ثبت هذا فنقول ماذكر الشيخ ههنا من قوله ❁ وهذا اى اشتراط هذه القدرة فضل ومنة من الله تعالى عندنا يوهم بظاهره ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عنده كما هو مذهب الاشعرية ❁ وماذكر فى بعض مصنفاته ان المكنة الاصلية مشروطة فى العبادات تحقيقا للعدل على ماقال الله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها والميسرة مشروطة فى بعضها تحقيقا للفضل على مانطق به النص ❁ وماذكر القاضى الامام فى التقويم ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء مكنة العبد منه حكمة وعدلا يشير الى خلاف ذلك كما هو مذهب اهل السنة ❁ ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه القدرة التى يصير العبد بها اهلا للتكليف الذى هو تشريف فضل من الله ومنة لانه لايجب على الله تعالى شئ على ماعرف فى مسئلة الاصلح واليه اشار بقوله عندنا وبناء التكليف على هذه القدرة واشتراطها له فيه عدل وحكمة وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من لايفهم قبيح وخلق العقل فى الانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنة كذا ذكر فى عامة الشروح ❁ ولقايل ان يقول هذا التأويل وان كان صحيحاً فى نفسه لكن سياق الكلام لايدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف لالاعطاء القدرة وخلقها فى المكلف فالاوجه ان تصرف الاشارة فى قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها ❁ وبيان ذلك ان جواز التكليف مبنى على القدرة الحقيقية التى بها يوجد الفعل المأمور به الا انها لما لم تسبق الفعل ولابد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها الى سلامة الالات وصحة الاسباب التى تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرط لصحة التكليف سلامة الالات وصحة الاسباب لصلاحيتها لقبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة ❁ فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما سنبينه يكون تحقيقا للفضل اليه اشير الى الميزان ❁ وعليه دل سياق كلام شمس الائمة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المأمور من الاداء غير انه لايشترط وجودها وقت الامر لصحته لانه لايتأدى المأمور به بالقدرة الموجودة وقت الامر وانما يتادى بالموجود منها عند الادآء وذلك لايوجد سابقا على الادآء فان الاستطاعة لا تسبق الفعل وعدمها عند الامر لايمنع صحة الامر ولايخرجه من ان يكون حسنا بمنزلة عدم

المأمور فان النبي عليه السلام كان رسولا الى الناس كافة ثم صح الامر فى حق الذين وجد وابعده ويلزمهم الادآء بشرط ان يبلغهم فيتمكنوا من الادآء فكما يحسن الامر قبل وجود المأمور يحسن قبل وجود القدرة التى يتمكن بها من الادآء ولكن بشرط التمكن عند الادآء الاترى ان التصريح به لايعدم صفة الحسن فى الامر فان المريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ فيكون ذلك حسنا قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اى اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشى فثبت بما ذكر رحمه الله ان التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل فاشتراط القدرة التى هى سلامة الالات وصحة الاسباب عند التكليف يكون فضلا لامحالة ﴿ قوله ﴾ وهذا شرط فى ادآء حكم كل امر اى ماذكرنا من القدرة بسلامة الالات شرط فى وجوب ادآء ما يثبت بكل امر سوآء كان المأمور به حسنا لعينه اولغيره ❁ حتى اجمعوا ان الطهارة لاتجب على العاجز عنها ببدنه بان لم يقدر على استعماله حقيقة ❁ وتاويله اذا لم يجد من يستعين به فان وجد من يستعين به لايجوز له التيمم كذا فى المبسوط ❁ وفى فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله ان كان المعين حرا اوامرأته جاز له التيمم فى قول ابى حنيفة رحمه الله لانه لايجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله ❁ والفرق على احد القولين ان العبد وجب عليه الاعانة فكان بمنزلة بدنه بخلاف الحر وعن هذا قيل ان كان المعين يعينه ببدل لا يجوز له التيمم عند الكل ❁ فثبت بما ذكرنا ان قوله واجمعوا ماول بماذكرنا على انه روى عن محمد رحمه الله ان لم يجد من يعينه لايجوز له ان يتيمم فى المصر الا ان يكون مقطوع اليدين لان الظاهر انه يجد فى المصر من يستعين به من قريب او بعيد والعجز بعارض على شرف الزوال بخلاف مقطوع اليدين كذا فى المبسوط ﴿ وقوله ﴾ وعلى من عجز عن استعماله اى حكما بان حل نقصان ببدن بان ازداد مرضه بالتوضئ او بماله بان لايجد الماء الابثمن غال ❁ واختلف فى تفسير الغالى فقيل ان كان لايجده بضعف القيمة فهو غال وقيل مالايدخل تحت تقويم المقومين فهو غال ويعتبر قيمة الماء فى اقرب المواضع من الموضع الذى يعز فيه الماء كذا فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله ❁ وقوله فى مرض معطوف على قوله فى الزيادة ❁ وهو لف ونشر مشوش ﴿ وقوله ﴾ وكذلك اى وكالوضوء الصلوة لايجب اداؤها الا بهذه القدرة اى الممكنة ولهذا كان وجوب الادآء بحسب مايتمكن منه قائما اوقاعدا او بالايماء لان تمكن السفر المخصوص به اى بالحج ❁ لايحصل دونهما اى دون الزاد والراحلة فى الغالب فالزاد والراحلة من ضرورات السفر على ما عليه العادة لان الزاد عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما يحمله وهو لايجد بدا عنهما ولا يشترط زيادة المال والخدم لان الوجوب ح يتعلق بالمكنة الميسرة وهى ليست بشرط بالاجماع ❁ وانما قيد بقوله فى الغالب لانه قد يوجد بدونهما بطريق الكرامة كما هو محكى عن بعض السلف ❁ وقد يوجد بدون الراحلة ايضا الا ان ذلك نادر لايصح بناء الحكم عليه ❁ ولايقال ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشى واكتساب الزاد فى الطريق ولهذا صح النذر به ماشيا فينبغى ان يكون الوجوب متعلقا بهذا القدر من

وهذا شرط فى ادآء حكم كل امر حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لايجب على العاجز عنها ببدنه وعلى من عجز عن استعماله بنقصان يحل به او بماله فى الزيادة على ثمن مثله وفى مرض يزداد به وكذلك الصلوة لايجب اداؤها الا بهذه القدرة والحج لايجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان تمكن السفر المخصوص به لايحصل بدونهما فى الغالب ولايجب الزكوة الا بقدرة مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن سقط الواجب بالاجماع

القدرة لابازاد والراحلة ❊ لانا نقول فى اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدى الى الهلاك فى الغالب والحرج منتفى وانما اعتبرنا فى الصلوة القدرة المتوهمة وان كان لايتحقق الاداء بها ليظهر اثره فى الخلف وهو القضاء لا لعين الاداء ولاخلف للحج ينتفى بمباشرته الحرج فلذلك لم تعتبر ❊ الابقدرة مالية وهى ان يكون متمكنا من ادائها بان كان مالكا للمال قادرا عليه بنفسه اوبنائبه حتى لوثبت له التمكن بمال الغير بان اذن له فى ذلك لايعتبر فى وجوب اداء الزكوة ❊ وهذا بخلاف الطهارة حيث تثبت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهى يحصل بالاباحة وههنا معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى فى المؤدى معتبر ولايحصل ذلك بالاباحة ❊ وكذلك لوكان بعيدا من ماله اولم يكن يجد المصرف لايثبت التمكن حتى لوهلك المال قبل الوصول اليه سقط الواجب بالاجماع ❊ وانما قيدبه لان فى الهلاك بعد التمكن خلافا كماسيأتى ﴿ قوله ﴾ ولهذاقال زفر الى اخره ❊ قدذكرنا ان المأمور بفعل لابد من ان يكون قادرا على تحصيل المأمور به حقيقة لان تكليف ما ليس فى الوسع ليس بحكمه الا ان القدرة على نوعين ❊ احدهما سلامة الالات وصحة الاسباب وهى تسمى قدرة لحدوث القدرة فيها عند قصد الفعل فى المعتاد ❊ والثانى حقيقة القدرة التى توجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغى ان يعتمد الثانية غير ان تعذر تقدم المشروط على الشرط منع عن ذلك فنقل الشرطية الى الاول لحصول الثانية بها عادة عند الفعل فثبت انه لابد من ان يكون المأمور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لوعزم على الفعل يوجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا ❊ فلهذا قال زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف فى اخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبى او طهرت الحايض اوافاق المجنون فى آخر الوقت بحيث لايتمكن من اداء الفرض فيه لايجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذى هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ❊ ولامعنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهوكاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لايصلح شرطا للتكليف لان المقصود لايحصل به الاترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفانى واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب والى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى ﴿ قوله ﴾ لكن اصحابنا استحسنوا اى عملوا بالدليل الخفى الاقوى وتركوا القياس الذى عمل به زفر ❊ بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة ❊ اودلالة انقطاعه اى الحيض ❊ قبل تمامه بان انقطع الدم فيمادون العشرة بادراك وقت الغسل بعد الانقطاع ❊ وحاصله ان الدم اذا انقطع على العشرة اى تم الحيض بتمام العشرة وقدبقى من الوقت شئ قليل اوكثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تدرك وقت الغسل ❊ وان انقطع على مادون العشرة وقد بقى من الوقت مقدارما يمكنها ان تغتسل

ولهذا قال زفر فى المرأة تطهر من حيضها اونفاسها اوالكافر يسلم اوالصبى يبلغ فى اخر الوقت ان لا صلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لما قلنا لكن اصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض اودلالة انقطاعه قبل تمامه بادراك وقت الغسل انها تجب بادراك جزء يسير من الوقت

وتحرم للصلوة كان عليها قضاء تلك الصلوة والافلا لان زمان الاغتسال فيما دون العشرة من جملة الحيض فى حق المسلمة ولهذا لاينقطع حق الرجعة للزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم يسيل تارة وينقطع اخرى فبمجرد الانقطاع لايحكم بالخروج من الحيض لجواز ان يعاودها الدم فاذا اغتسلت يحكم بطهارتها شرعا فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب ان تدرك جزأ من الوقت بعد مدة الاغتسال ليجب عليها الصلوة ❊ وقوله يصلح للاحرام لمبالغة جانب القلة لا ان يكون ذلك شرطا حتى لوادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلوة وكذلك فى سائر الفصول اى كما استحسنوا فى الحيض استحسنوا فى ايجاب الصلوة على الكافر اذا اسلم والصبى اذابلغ والمجنون اذا افاق فى آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعى ايضا فانه قد ذكر فى المخلص فى الفتوى فى مذهب الشافعى ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبا والكفر والحيض فى قدر تكبيرة من الوقت لزمه تلك الصلوة ولوزال قبل الغروب لزمه الظهر والعصر ولوزال قبل الفجر لزمه العشاء والمغرب وكذا ذكر الغزالى ايضا ❊ وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قدوجد فى حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب اذهو ليس بمفتقر الى شئ اخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بمتوقف على حقيقة القدرة لامتناع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو متوقف على توهم القدرة الذى ثبت بناء على سلامة الالات وصحة الاسباب وقدوجد التوهم ههنا لجواز ان يظهر فى ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالى عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء ❊ يوضحه ان فى اوامر العباد يثبت لزوم الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده اسقنى ماء غدا يكون امرا صحيحا موجبا للاداء وان لم يثبت فى الحال انه قادر على ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك فى اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا القدر كذا ذكر الامام السرخسى رحمه الله ﴿ فان قيل ﴾ قد ذكرت ان القدرة على نوعين قدرة سلامة الالة والقدرة الحقيقية فنحن نسلم ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالة ووجودها حقيقة ولكن لانسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كاف لصحته فان توهم حدوث الة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة الة الابصار والمشى للاعمى والمقعد ثابت ومع ذلك لايصح التكليف بالطيران والابصار والمشى والتوهم الذى ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش والرجل للمشى فلايصح بناء التكليف عليه ﴿ قلنا ﴾ توهم هذه القدرة انما لايصلح شرط التكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة التوضئ لايصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كاف لصحة الامر ليظهر اثره فى حق خلفه ويشترط ح سلامة الآت الخلف لانه هو المقصود لاسلامة الآت الاصل وفى مسئلتنا

يصلح للاحرام بها وكذلك فى سائر الفصول لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لاتسبق الفعل الا فى الاسباب والالات لكن توهم القدرة يكفى لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالى دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير بوقف الشمس كما كان لسليمن صلوات الله عليه

المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لاحقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات فى حق الخلف وهو القضاء لاسلامة آلات الاصل وهو الاداء بل يكفى فيه توهم الحدوث ﴿ قوله ﴾ باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير ❊ كلمة عن بمعنى من البيانية ويتعلق بالوقت ❊ والوقت بمعنى الزمان ❊ والباء فى توقف الشمس للسببية وتعلق بالامتداد اى باحتمال امتداد الزمان الذى هو الجزء الاخير من وقت الصلوة بسبب وقف الشمس ❊ كما كان لسليمان صلوات الله عليه ❊ روى ان سليمان عليه السلام لما عرض له الخيل الصافنات الجياد وفاته صلوة العصر اوورد له كان فى ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشؤما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر النفس بمنعها عن حظوظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك مافاته من الصلوة او الورد وبتسخير الريح بدلا عن الخيل فتجرى بامره رخاء حيث اصاب ❊ اليه اشير فى كتاب عصمة الانبياء وكتاب حصص الاتقياء من قصص الانبياء عليهم السلام ﴿ قوله ﴾ وذلك نظير مس السماء اى اعتبار توهم القدرة وان كان بعيدا فى وجوب الاداء لخلفه نظير اعتبارنا توهم البر وان كان بعيدا فى انعقاد اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا حلف ليمسن السماء اوليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا ويأثم فى هذه اليمين لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وانما يحصل منها هتك حرمة الاسم باستعمال اليمين فى هذا المحل ❊ وقال زفر رحمه الله عليه لاينعقد لان من شرط انعقاد اليمين ان يكون مايحلف عليه فى وسعه ايجاده ولهذا لم ينعقد اليمين الغموس وذلك غير موجود ههنا ❊ ولكنا نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق فى الخبر وهو موجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليها ولو اقدره الله تعالى على صعودها لصعدها كعيسى ومحمد عليهما السلام وكذلك الحجر محل قابل للتحول لوحول الله عز وجل فينعقد يمينه ثم يحنث فى الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كان للحنث ولايؤخر الحنث الى حين الموت لعدم الفائدة وهذا بخلاف الغموس لان تصور البر الذى هو الاصل مستحيل فيه بمرة فلاينعقد للخلف وهو الكفارة ❊ ولايقال اعادة الزمان الماضى فى قدرة الله تعالى ايضا وقد فعله لسليمان عليه السلام فكان ينبغى ان ينعقد يمين الغموس بهذا الطريق ايضا ❊ لانا لانسلم تصور اعادة الزمان الماضى على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا يستحيل فيه الصدق لان الله تعالى وان اعاد الزمان لايصير الفعل فيه موجودا من الحالف بدون ان يفعله فلهذا لم ينعقد الغموس كذا فى المبسوط ﴿ قوله ﴾ فصار مشروعا متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة ❊ والضمير المستكن فى فصار راجع الى وجوب الاصل اى فصار وجوب الاصل وهو الاداء مشروعا بهذا الاحتمال ❊ ثم وجب النقل يعنى الى خلفه وهو القضاء للعجز الحالى ﴿ قوله ﴾ كمن هجم اى دخل ❊ وانما اختار لفظة الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة ❊ ولان العجز فى هذه

وذلك نظير مس السماء فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالى كمن هجم عليه وقت الصلوة وهو فى السفر ان خطاب الاصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالى وينتقل الى التراب

الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان ربما يتهيؤ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لايمكنه التهيؤ لذلك فهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئته الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينتقل بالعجز الظاهرى الى خلفه وهو التراب ﴿ وقوله ﴾ والامر المطلق اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المأموربه حسن لعينه اولغيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول ❊ القسم الاول هو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين ماحسن لعينه حقيقة وماالحق به حكما فالامر المطلق يتناول الضرب الاول دون ماعداه من الاقسام ❊ اومعناه يتناول الضرب الاول اى النوع الاول وهو الحسن لعينه من القسم الاول اى من التقسيم الاول وهو قوله المأموربه نوعان فى هذا الباب ❊ ويدل عليه ماذكر بعده ويحتمل الضرب الثانى اى ماحسن لغيره نص على هذا فى غير واحد من الكتب ❊ وهكذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم ايضا فقال واما الامر المطلق فى العبادة فينصرف الى ما حسن لمعنى فى عينه مثل الايمان بالله والصلوة الابدليل يصرفه الى غيره ❊ والحاصل ان الامر المطلق يثبت به حسن المأموربه لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لان ثبوت الحسن فيه بطريق الاقتضاء على مامر وهو ضرورى والضرورة تندفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلايثبت ماوراه الابدليل زايد ❊ ولكنا نقول يثبت بمطلق الامر اقوى انواع الطلب وهو الايجاب فيقتضى ذلك كمال صفة الحسن فى المأموربه لان نفس الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس الحسن فكماله يقتضى كمال الحسن ايضا وذلك فى الحسن الذاتى اذهو الحسن الحقيقى والحسن المستفاد من الغير له شبه بالمجاز لانه ثابت من وجه دون وجه ❊ ولان الكلام فى الامر بفعل هو لله تعالى عبادة فكان الامر به استعبادا اذلافرق فى المعنى بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعبدونى بها والعبادة لله تعالى حسنة لعينها ❊ فهذا معنى قول الشيخ وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ❊ وقولهم ثبت بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى قلنا ثبوته بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت العموم ولايمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلامنا فى ذلك ❊ وذكر فى الميزان واكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والقبح فمن قال الحسن عقلى قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته اوالى غير متصل به ومن قال هو شرعى فالحسن عندهم ماامر به فيجب ان يكون كل مأموربه حسنا الا اذا ثبت بالدليل انه حسن لغيره وهذا هو الاصح ﴿ وقوله ﴾ وعلى هذا اى على ان الامر المطلق يقتضى كمال صفة الحسن للمأموربه قال زفر والشافعى رحمهما الله لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة وهو قوله جل ذكره فاسعوا الى ذكر الله دل هذا الامر على صفة حسنه اى على كون المأموربه وهو الجمعة حسنا لعينه ❊ وعلى انه اى المأموربه هو المشروع فى حق من تناوله الامر دون غيره حتى لوصلى الصحيح المقيم الظهر فى منزله ولم يشهد الجمعة

والامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل وعلى هذا قال الشافعى رحمه الله وهو قول زفر لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة دل ذلك على صفة حسنه وعلى انه هو المشروع دون غيره حتى قالا لايصح اداء الظهر من المقيم مالم تفت الجمعة

لايجزيه الااذا اعاد الظهر بعد فراغ الامام من الجمعة عند زفر وبعد خروج الوقت عند الشافعى رحمهما الله وذلك لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت صلاة واحدة وقد ثبت انها هى الجمعة فى حقه اذهو مأمور بالسعى الى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر مالم يتحقق فوت الجمعة فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة الاان عند زفر فوت الجمعة بفراغ الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشافعى فوتها بخروج الوقت لان السلطان عنده ليس بشرط كذا فى المبسوط ﴿ قوله ﴾ وقالا اى بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا صلى الظهر يوم الجمعة فى بيته ثم صلى الجمعة فصلاها لاينتقض به الظهر وهو القياس حتى لوشرع مع الامام فقبل ان يتم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لايلزمه اعادة الظهر * وعندنا ينتقض الظهر ويلزمه الاعادة وهذا استحسان * وجه قولهما ان هذا اليوم فى حقه كسائر الايام فيتوجه عليه خطاب الظهر وصار الظهر حسنا مشروعا فى حقه ولهذا صح اداء الظهر منه بالاجماع من غير اساءة واذا صح اداؤه فى وقته لم ينتقض بالجمعة كما اذا صلى الظهر فى بيته ثم ادرك الجماعة اوكما اذا صلى الظهر ثم ادى العصر ويلزم مماذكرنا انه لوادى الجمعة قبل اداء الظهر لايجوز عندهما كما لوادى غير المعذور الظهر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تعين الظهر فى حقه فاندفع غيره ضرورة وليس كذلك فان المعذور لوادى الجمعة قبل اداء الظهر يجوز عن فرض الوقت بالاجماع كما لوادى الظهر فلا وجه ماذكره القاضى الامام فى الاسرار وهو ان فرض الوقت واحد واجمعنا ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر كالمكفر عن اليمين اواكفر بنوع بطل سائر الانواع ولم يتصور نقض ماادى بالاخر كما اذا صلى الجمعة لم ينتقض بالظهر ﴿ قوله ﴾ وقلنا نحن لاخلاف فى هذا الاصل يعنى فى كون الامر المطلق مقتضيا لكمال الحسن لكن الكلام فى كيفية توجه الامر بالجمعة فنقول الفرض الاصلى فى هذا اليوم هو الظهر فى حق الكافة لان الفرض العين مايخاطب الاحاد باقامته وللجمعة شرايط لايتمكن الواحد من اقامتها بنفسه فبقى الفرض كما كان مشروعا * والدليل عليه انه اذافاته فرض الوقت اصلا ينوى قضاء الظهر بعد الوقت فلولم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما صح نية قضاء الظهر بعد فوات الوقت فثبت ان فرض الوقت هو الظهر فى حق الكل كما فى سائر الايام الاان الامر ورد باداء الجمعة فى هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة وبقاء الوقت يؤدى الظهر وهو لايصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسما ومقدارا وشروطا كيف ولا قضاء للجمعة بالاجماع فعرفنا ان موجب الامر ليس نسخ الظهر بل قضيته اقامة الجمعة مقام الظهر بفعلنا غير ان هذا الامر حتم فى حق غير المعذور وليس كذلك فى حق المعذور بل رخص له ان لايقيم الجمعة مقام الظهر بفعله ويأتى بالفرض الاصلى بدليل ان المسلمين اجمعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلى الظهر بعد فوات الجمعة كان فرض وقته وفرض الوقت ماعلق الا بالوقت فاما الفوت فانما تعلق به قضاء

وقالا لما لم يخاطب المريض والعبد والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر حسنا مشروعا فى حقهم فاذا ادوها لم تنتقض بالجمعة من بعد وقلنا نحن لاخلاف فى هذا الاصل لكن الشان فى معرفة كيفية الامر بالجمعة وليس ذلك على نسخ الظهر كما قلتم الاترى ان بعد فوات الجمعة يقضى الظهر ولا يصلح قضاء للجمعة ولا تقضى الجمعة بالاجماع فثبت انه عود الى الاصل

الفائت فتبين بما ذكرنا ان الظهر مشروع فى حق الصحيح المقيم كما ان الجمعة مشروعة فى حق المسافر وصار كان الشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سببا للظهر والجمعة على ان يختار العبد الجمعة وانها تقوم مقام الظهر اذا اديت * ومثاله وقت رمضان علقت شرعية الصوم بالشهر فى حق الكل ويسقط فى حق المسافر بعدة من ايام اخر * فاذا ثبت هذا قلنا اذا صلى المقيم الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما فى حق المعذور لانهما سواء فى كون الظهر مشروع الوقت فى حقهما وانما اختلفا فى وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لايمنع الصحة كالمسافر اذا صام الشهر صح كالمقيم وان اختلفا فى الوجوب لانهما اتفقا فى ان الشهر سبب شرع هذا الصوم فى حقهما الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهى عن ذلك ولكن لما كان النهى لمعنى فى غير ما اتى به من الفعل لم يوجب فساد الفعل * واما المسافر اذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوى المقيم فى شرعية الجمعة فى حقه على ما بينا وانما يفارقه فى ان ثبت له رخصة الترك وهذه رخصة حقيقية لانها رخصة ترفيه بالاجماع وهى محققة للعزيمة لا ناقية لها فاذا اقدم على العزيمة صار معرضا عن الرخصة التى هى حقه فالتحق بالمقيم والمقيم يفسد ظهره بجمعته كذا هذا كذا فى الاسرار وغيره * وعن محمد رحمه الله انه قال لاادرى ما اصل فرض الوقت فى هذا اليوم ولكن يسقط الفرض عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لابعينه ويتعين بفعله كذا فى المبسوط ﴿ قوله ﴾ وثبت ان قضية الامر يعنى قوله تعالى فاسعوا * اداء الظهر بالجمعة اى اقامتها مقام الظهر بالفعل واسقاطه عن الذمة بادائها * فصار ذلك اى الامر بالجمعة مقررا للظهر لاناسخا بمنزلة فداء اسماعيل عليه السلام بالكبش حيث وقع الذبح عن اسماعيل ولهذا سمى ذبيحا * وامر بنقضه اى الظهر بالجمعة بعد ما ادى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء * وذلك لان قوله تعالى فاسعوا يتناول من صلى الظهر ومن لم يصله ولانه وقع مكروها وسبيله النقض بالاعادة ولا يقال فى الامر بالنقض ابطال العمل وهو حرام منهى فلا يجوز القول به لان النقض للاكمال جائز ولانه ابطال ضمنى فلا يعتبر ﴿ قوله ﴾ وانما وضع عن المعذور جواب عما يقال ان المعذور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادى الظهر فى بيته استوفى موجب الرخصة فلا يكون اداء الجمعة منه نقضا لما صنع لانه لايمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفاء واليه اشار الشيخ فى قوله ولم ينتقض بالجمعة من بعد * فقال العمل بالرخصة لايوجب ابطال العزيمة اذا امكن العمل بها بعد ذلك وقد امكن ههنا لبقاء الجمعة بعد اداء الظهر فلو لم يجز جمعته بعدما حضر وادى الجمعة لكان عائدا على موضوعه بالنقض لان السقوط كان لدفع الحرج فلو لم يجز كان فيه اثبات حرج لم يثبت فى حق غير المعذور وذلك باطل ﴿ قوله ﴾ يختص بالاداء دون القضاء حتى اذا قدر فى الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا عليه * حكما لتقصيره لان التقصير لايصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية وهى لاتصلح سببا للتخفيف * فلم يشترط لبقاء الواجب لان بقاء الشىء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود

وثبت ان قضية الامر اداء الظهر بالجمعة فصار ذلك مقررا لاناسخا فصح الاداء وامر بنقضه بالجمعة كما امر باسقاطه بالجمعة وانما وضع عن المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة فلم يبطل به العزيمة وانما قلنا ان الضرب الثالث من هذا القسم يختص بالاداء دون القضاء اما اذا فات الاداء بحال القدرة بتقصير المخاطب فقد بقى تحت عهدته وجعل الشرط بمنزلة القائم حكما لتقصيره واما اذا فات لا بتقصيره فكذلك لان هذه القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى فلم يشترط لبقاء الواجب

ونفى البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء لان ماهو شرط لشئ لايلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود فى باب النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء ۞ ولايلزم منه تكليف ماليس فى الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذى وجد شرطه لانه تكليف ابتدآئى فلهذا لم يشترط فيه القدرة ۞ وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذى وجب به الاداء فاما من اوجب القضاء بنص مقصود فلا بدله من ان يشترط القدرة فى القضاء ايضا لانه تكليف آخر ۞ والدليل على ان القدرة ليست بشرط فى وجوب القضاء ان فى النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك مافاته من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وتيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت فى حق الادآء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره فى خلفه ولاخلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت الفوائت عليه فعلم ان القدرة مختصة بالادآء ۞ ولايلزم على ما ذكرنا ما اذا فاتته صلوات فى الصحة فقضاها فى حالة المرض قاعدا او مضطجعا او موميا حيث يخرج عن العهدة ولو لم يشترط القدرة فى القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها ۞ لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الادآء لان الشرط فى ادآء الاصل القدرة التى تمكنه من الادآء قائما او قاعدا لاقدرة مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا فى الابتداء قبل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لا ان يكون القدرة على القيام مشروطة فى وجوب الصلوة الاترى انه لو كان مريضا فى الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة فيكون اشتراط القيام والركوع وغيرهما امرا عارضا زائدا ۞ كذا رايت فى بعض الشروح ولم يتضح لى هذا الجواب ﴿ وقوله ﴾ ولهذا قلنا اى ولعدم اشتراطها لبقآء الواجب قلنا لايسقط بالموت وان كان عجزا كليا فى احكام الاخرة فيبقى تحت عهدته مؤاخذا به فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط للبقاء ۞ ولقائل ان يقول اثر عدم السقوط فى حق الاثم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجماع وذلك لايدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان ماثبت بالقدرة الميسرة لايسقط بالموت فى حق الاثم ايضا فانه اذا فرط فى ادآء الزكوة بعد التمكن حتى هلك المال يبقى الواجب فى حق الاثم حتى جاز ان يؤاخذ به فى الاخرة وان سقط فى احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال ۞ والحاصل ان بقاء الوجوب يستغنى عن القدرة عند الشيخ وان كان لايثبت ابتدآء بدون القدرة ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا اثم لما فيه من الفوت بتأخيره مختارا وان لم يكن القدرة قائمة عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يؤاخذ به لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الادآء فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يؤاخذ به فى الاخرة وان لم يكن له قدرة عليه اصلا لم يؤاخذ به ۞ وهذا الذى ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا منه فاما اذا كان مطلوبا منه فلا بدله من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لايجوز الاترى ان المنظور اليه فى اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة فى

٥ ولهذا قلنا لايسقط بالموت فى احكام الاخرة ولهذا قلنا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يبطل عنه الحج وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بهلاك المال لما ذكرنا

تلك الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه فى حالة الصحة قائما يقضيها فى حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه فى حالة المرض مضطجعا يقضيها فى حالة الصحة قائما لامضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء و لم يكن حال البقاء منظورا اليها فى ذلك لكان الجواب على العكس فى المسئلتين ۞ وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لافرق فى اشتراط القدرة بين الادآء والقضاء لان الادآء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه القدرة التى هى سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لاغير على ما مر فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا ففى النفس الاخير انما تبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره فى المؤاخذة كما ان وجوب الادآء يثبت فى الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره فى القضاء وكان يخرج الفروع ويقول انما يبقى الصوم والصلوة فى الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لا لان القدرة لم يشترط للبقاء وكذلك ماثبت بقدرة ميسرة تبقى بعد فوات القدرة كالكفارة بالمال تبقى بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة الاترى انه لو ملك بعد فوات المال وانتقال الحكم الى الصوم مايؤدى به الكفارة يجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرطا لبقائه ينبغى ان لايجب الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما يسقط الزكوة بهلاك المال لتعين المحل حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضمارا سقط عنه الزكوة لفوات القدرة ولو وجده بعد سنين لاتجب عليه زكوة السنين الماضية ولكنه تجب عليه ادآء الزكوة التى كانت عليه وكذا العشر والخراج لان كل واحد متعلق بنماء متعين فبهلاكه لم يبق التوهم وكان يقول لا اجد فرقا بين الصلوة ووجوب الكفارة فى انه يعتبر القدرة عند الفعل ويكفى قبله التوهم ۞ ويدل على اشتراط القدرة فى القضاء مامر فى باب الادآء والقضاء والادآء انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما فى سقوط فضل الوقت وغصب المنافع واتلاف ملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطا فى القضاء لما سقط بالعجز الان ماوجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك فان تحقق المتوهم وجب الفعل والا ظهر اثره فى المؤاخذة فى الدار الآخرة ۞ وذكر فى الاسرار فى مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتدآء وجوب الادآء يشترط لبقآء وجود الادآء لانها شرط الادآء فان الله تعالى ما كلف ادآء ماليس فى القدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه والادآء حقيقته وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للادآء وقت الفعل ايضا الاترى انا نشترط القدرة على التوضئ بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على ادآء الصلوة قائما حين الادآء لاحين الوجوب ﴿ قوله ﴾ واما الكامل من هذا القسم اى من الشرط الذى بينا ان الواجب يتوقف عليه ويزداد حسنا باشتراطه فالقدرة الميسرة ۞ وهذه زائدة على الاولى وهى الممكنة بدرجة لان بها يثبت الامكان ثم اليسر ۞ وانما شرطت هذه القدرة فى اكثر الواجبات المالية ولم يشترط فى البدنية لان ادآءها اشق على النفس من العبادات

واما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة وهذه زايدة على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى وفرق ما بين الامرين ان القدرة الاولى للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فبقى شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لينا فيشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى انها شرط لكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها فاذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق لانه غير مشروع بدون ذلك الوصف

ولهذا قلنا الزكوة تسقط بهلاك النصاب

البدنية لان المال شقيق الروح محبوب النفس فى حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر
شاق اليه اشار ابو اليسر ۞ وفرق ما بين الامرين اى القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من
الفعل لم يتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباته بدونها فكانت شرطا محضا ليس فيها معنى العلة
بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولا يشترط
دوامها لبقاء الجواز وكالشهود فى باب النكاح كما ذكرنا ۞ وهذه اى القدرة الميسرة ۞ غيرت
صفة الواجب صفة لموصوف دل عليه ميسرة ۞ وقوله شرط جواب لما وفى بعض النسخ فشرط
بالفاء فعلى هذا يكون غيرت جواب لما ۞ وقوله فجعلته تفسير لتغيير ۞ وقوله سمحا سهلا
لينا الفاظ مترادفة ۞ والتقدير وهذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من
مجرد الامكان الى صفة السهولة شرط بقاؤها لبقاء الواجب ۞ وليس معنى التغيير انه كان واجبا
اولا بقدرة ممكنة بصفة العسر تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان
واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان
الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة وصارت شرطا فى معنى العلة فيشترط
دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط ۞ ولا يقال بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة ايضا
كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا ۞ لانا نقول ذلك اذا امكن
البقاء بدون العلة كالرمل فى الحج فاما اذا لم يكن فبقاء العلة شرط وههنا مما لا يمكن لان اليسر
لا يبقى بدونها والواجب لا يبقى بدون هذا الوصف ۞ لمعنى تبدل صفة الواجب اى من العسر
الى اليسر ۞ ذلك الوصف اى اليسر ۞ فيبطل الحق اى الواجب لانه وجب بصفة لا تبقى
الا بتلك الصفة ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذى تعلق بها
قلنا الزكوة يسقط بهلاك المال عندنا وكذا العشر والخراج ۞ لان الشرع علق وجوبه اى
وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة وقال الشافعى رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن
لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال عجز عن الاداء لعدم ما يؤدى به ومن
تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه الى الاخرة كما فى ديون العباد وصدقة
الفطر والحج ۞ ولان الواجب جزؤ من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه منه
صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لا يصل حتى ذهب الوقت ۞ ولنا ان الحق المستحق اذا
وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقى عين الواجب ابتداء لا غيره كالملك اذا ثبت مبيعا يبقى
كذلك وان ثبت هبة تبقى كذلك ۞ وكذلك ما فى الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب
وجب بعض نماء المال حقيقة او تقديرا فلو بقى بعد هلاك ذلك المال الذى هو نماء لانقلب غرامة
يأتى على اصل ماله ﴿ فان قيل ﴾ الباقى عندى غير الواجب ابتداء بل هو مثله ضمنه بالتفويت
عن وقته وهو اول اوقات الامكان كتفويت الصلوة والصوم عن الوقت او بالمنع عن الفقير بعد
تعين مقدار الواجب محلا للصرف الى الفقير كمنع الرهن عن المرتهن ﴿ قلنا ﴾ الزكوة ليست
بموقتة فلا يتصور تفويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان الا بتحقق يد الغصب على المال

بان ابطل على صاحب الحق حقه من ملك كما فى منع الوديعة عن المالك او يد متقومة كما فى منع
الرهن عن المرتهن ولا تصور ليد الغصب فيما نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكا ويدا
وانما حق الفقير فى ان تعين محلا للصرف اليه وبالمنع لا تبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كمنع
المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن
اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان ولا على ما فى ذمته من فعل
التسليم لان الغصب لا يتصور على ما فى الذمة ۞ ولانه بالمنع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية
وله ولاية المنع ما دام يتحرى من هو اولى كالامام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب
الساعى فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخى فى مختصره لان الساعى
متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتا ۞ ومشايخنا يقولون لا يصير ضامنا
وكذا ذكره ابو سهل الزجاجى وابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الجنس على احد
ملكا ولا يدا وله راى فى اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما حبس
السائمة ليؤدى من محل آخر فلا يضمن كذا فى الاسرار والمبسوط ﴿ قوله ﴾ علق وجوبه
اى وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدرة ميسرة بدليلين ۞ احدهما ان الممكنة الاصلية
يحصل بملك الخمسة مثلا ومع ذلك لم يوجبها الشرع الا بعد ملك المائتين ليكون الواجب قليلا
من كثير والثانى ان الوجوب تعلق بوصف النماء لئلا ينتقض به اصل المال وانما يفوت به بعض
النماء غير ان الشرع اقام المدة فى النصاب المعد للنمو مقام حقيقته تيسيرا لما فى التعليق بحقيقة
النمو ضرب حرج فعرفنا انها متعلقة بقدرة ميسرة ۞ والى الوجه الثانى اشير فى الكتاب
وهو المعتمد ۞ بمال مطلق اى عن صفة النماء ۞ فيتبدل الواجب اى من اليسر الى العسر فكان
غير الاول فلا يثبت الا بسبب اخر كصلوة المقيم لا يتغير الى الركعتين الا بمغير وهو السفر وكذا على
العكس ﴿ قوله ﴾ ولا يلزم جواب سؤال وهو ان يقال ان اشتراط النصاب فى الابتداء للتيسير
كاشتراط النماء لان الممكنة الاصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب ان يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب
كالشرط لابتدائه ولو ملك بعض النصاب فى الابتداء لا يجب به شئ من الزكوة فكذلك يجب ان
لا يبقى ببقاء البعض شئ من الواجب وقد قلتم بخلافه ۞ فقال لا نسلم ان اليسر فى اشتراط النصاب
بل اليسر فى ايجاب القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقى من المال فانه لم يجب عليه الاداء ربع
عشر الباقى وهذا لان اليسر فى الابتداء كان بايجاب ربع العشر فى كل جزء من النصاب ولم يكن يزداد
يسر ما تعلق بجزء بانضمام جزء اخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كما تعلق بذلك الجزء فكما
لم يزدد اليسر بانضمام جزء آخر اليه لا ينتقض ايضا بهلاكه الا ان كمال النصاب شرط فى الابتداء
ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغنى والشرع اكد هذا الشرط فى باب الزكوة
فاعتبر الغناء بالمال الذى جعل سببا لوجوب الزكوة لا بمال اخر ولا يحصل الغناء به لولا
مال آخر الا اذا كان نصابا كاملا فيشترط النصاب ليصير به غنيا اهلا للوجوب
والغناء لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال وذلك امر لا ينضبط لاختلافه بالاشخاص والازمان

لان الشرع علق الوجوب بقدرة ميسرة الا ترى ان القدرة على الاداء تحصل بمال مطلق ثم شرط النماء فى المال ليكون المؤدى جزأ منه فيكون فى غاية التيسير فلو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب لانقلب غرامة محضة فيتبدل الواجب فلذلك سقط بهلاك المال ولا يلزم ان النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه فان كل جزء من الباقى يبقى بقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب الا ترى ان تيسير اداء الخمسة من المائتين وتيسير اداء الدرهم من الاربعين سواء لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال

والاماكن فتولى الشارع تقديره بذاته فكان النصاب شرطا لثبوت الاهلية لا لثبوت اليسر بل اليسر فيما دون النصاب اكثر منه فى النصاب لان ايتآء درهم من اربعين درهما ايسر على رب المال من ايتآء خمسة من مأتى درهم كما ان ايتاء خمسة من المأتين ايسر من ايتاء الف درهم من اربعين الفا ۞ واذاثبت انه شرط الوجوب لاشرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقى من المال ﴿ وقوله ﴾ ولكن الغناء وصف جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهوانه لما لم يحصل به اليسر وجب ان لايشترط فى الابتدآء ايضا لان الزكوة لاتجب الابقدرة ميسرة فقال الغناء وصف لابد منه الى آخره ﴿ قوله ﴾ الاغناء من غير الغنى لايتحقق ﴿ فان قيل ﴾ الاغناء الواجب تمليك مايرفع حاجة الفقير دون الاغناء الشرعى وتحققه لايتوقف على ملك النصاب فكيف يصح قوله والاغنـاء من غير الغنى لايتحقق ﴿ قلنـا ﴾ المراد به نفى صفة الحسن عن الاغناء اى الاغنـاء بصفة الحسن من غير الغنى لايتحقق فلم يكن مامورا به شرعا لانها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لاحواج المؤدى ۞ ويؤيده ماذكر القـاضى الامام فى التقويم ولماشرعت اى صدقة الفطر للاغناء عن الفقر لم يكن الفقـير اهلا لوجوبها فتصير مشروعة لاحواجه فهذا يشير الى انحسن الاغناء المأمور به متعلق بالغنـاء الشرعى دون اصله ۞ ونص عليه شمس الائمة ايضا فقال وانما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغنى واذا كان كذلك لم يكن حسـنا عند عدم ماتعلق به حسنه فلم يجز ان يكون مأمورا به شرعا ﴿ فان قيل ﴾ حسن الاغناء لايتوقف على الغنى الشرعى ايضا فان الله تعالى مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم الى ماآتوا بقوله جل ذكره و يؤثرون على انفسهم ولوكان بهم خصاصة ﴿ قلنا ﴾ بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشـدة واظهار الجزع والضجر عند اصابة المكروه قال تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فقلنا لم يحسن الاغناء من غير الغنى لئلا يؤدى الى الامر المذموم ۞ فاما من اختص بتوفيق من ربه واوتى قوة فى دينه حتى آثر مراد غيره على مراده وصبر على الشـدائد والمكاره فحسن الاغنـاء منه لايتوقف على الغـنى الشرعى بل هو احسن من الاغناء الصادر عن الغنى قال عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل الا ان هذا لما كان نادرا لم يصلح لبناء الحكم فبنى على الاول ﴿ قوله ﴾ لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية يعنى لما ثبت ان اشتراط النصاب لثبوت الاهلية واصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا امرا زائدا على تلك الاهلية فى هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كما ان القدرة الممكنة من الفعل فى الصلوة امر زائد على الاهلية الاصلية واذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا للتيسير كاشتراط الاهلية الاصلية واشتراط القدرة فى الصلوة فلم يشترط دوامه الى آخره ۞ ولايقال لما كان النصاب شرط الاهليـة لاشرط اليسر ينبغى ان لايسقط الزكوة بهلاكه ۞ لانانقول سقوط الزكوة لفوات النماء الذى تعلق اليسر به لا لفوات النصاب الاترى انه اذاهلك بعضـه تبقى بقسط البـاقى ولوكان النصاب شرط اليسر لسقطت الزكوة

لكن الغنى وصف لابد منه ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغنى لايتحقق كالتمليك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حد تعرف به واحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بحد واحد فصار ذلك شرطا للوجوب لما كان امرا زائدا على الاهلية بالعقل والبلوغ الاصلية وشرط الوجوب لايشترط دوامه اذ الوجوب فى واجب واحد لايتكرر فاما قيام المال بصفة النماء فيسر للادآء فتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه

بفوات جزء النصاب لانتفاء الكل بفوات جزئه ﴿ قوله ﴾ وهذا اى هلاك النصاب بخلاف استهلاكه بان انفقه رب المال فى حاجة نفسه او اتلفه مجانة بان القاه فى البحر مثلا فانه لايسقط الحق وان فات النماء والملك كما فى الهلاك ۞ لان النصاب صار فى حق الواجب حقـا لصاحب الحق وهو الفقير ۞ بيانه ان النصاب وان كان فى ملك رب المال وفى يده حتى جاز بيعه وسائر تصرفاته فيه عندنا ولكنه فى حق الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار رصدا لقضاء حقه منه اذ الواجب جزء من النصاب لامطلق المال فى الذمة بدليل انه لو وهب النصاب من الفقـير لاينوى الزكوة اجزأه عن الزكوة ولو وهب مالا آخر له لم يجزه عنها وكذلك لو هلك المال قبل التمكن من الاداء لايجب عليه شئ ولوكان الواجب مالا مطلقا فى الذمة لكان هلاك النصاب وبقاؤه سوآء ۞ واذاثبت ان الحق متعلق بالعـين كان المستهلك جانيا على محل الحق بالاتلاف فيجعل المحل قائما زجرا عليه ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل قائما ادى الى فوات الحق لان كل من وجب عليه الزكوة يصرف مال الزكوة الى حاجته فلا يصل الفقـير الى حقه واذا جعل قائما تقديرا بقى الواجب ببقائه كما يثبت ابتدآء بالنماء تقـديراً ۞ وهذا كالمولى اذا اعتق العبد الجانى اوقتله من غير ان يعلم الجناية يضمن القيمة لاولياء الجناية لانه جنى على حقهم باتلاف محله ولو فرط فى تسليم العبد حتى هلك لايضمن شيئا لان التفريط لايصلح سببا للضمان فكذا هذا ۞ ولانه خوطب باداء العين الى الفقير فاذا اقدم على الاسـتهلاك فقد قصد اسقاط الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر عليه فيجعل العين كالقائم ردا لقصده فاذا هلك بآفة سماوية فلا صنع من جهته فجاز ان يسقط الواجب ۞ ونظيره الصائم اذا سافر لم يحل الفطر لان الصوم واجب عليه فلم يسـقط باختياره وقصده ولو مرض ابيح له لانه آفة سماوية فكذلك ههنا ۞ ولان الساعى لايأخذ ذلك الواجب بل ياخذ واجبا اخر بسببه لان سـبب الوجوب قد تحقق وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق امكن تحقيق الوجوب ۞ ولان القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب نظرا لمن يجب عليه والمفوت لها لايستحق النظر كذا فى الاسرار وطريقة الامام البرغرى وغيرهما ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا اى ولاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب الذى تعلق بها قلنا كذا ۞ والتخيير تيسير لانه اذا ثبت له الخيـار شرعا ترفق بما هو الايسر عليه كالمسافر اذا خير بين الصوم والفطر ولو لم يكن مخيرا وكان الواجب شيئا عينـا بدون اختياره كان اشق عليه كالمقيم وجب عليه الصوم عينا ۞ ولايقال صدقة الفطر قد خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمرا وغير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلتم انها واجبة بقدرة ممكنة ۞ لانا نقول ذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد التيسير ۞ وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تاكيد الواجب وقد يكون تيسير الامر عـلى المكلف ۞ فنظير الاول قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم اى لابد ان يصدر واحد منهما منكم وقولك لولدك حين غضبت عليـه اما ان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتـاب الفلانى او تكتب كذا جزؤا من العلم ثم تنام والا لاتتمن منك فالمقصود منه تاكيد ما وجبت عليه من السهر فى التعب

وهـذا بخـلاف استهلاك النصـاب فانه لا يسقط الحق وقد صار غرما لان النصاب صار فى حق الواجب حقا لصاحب الحق فيصير المستهلك متعديا على صاحب الحق فعد قائما فى حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل ولهذا قلنا ان الموسر اذا حنث فى اليمين ثم اذا اعسر وذهب ماله انه يكفر بالصوم لان الوجوب متعلق بالقـدرة الميسرة الدليـل عليه ان الشرع خيرة عند قيام القدرة بالمال والتخير تيسير

لاالتيسير عليه ومعناه لابد لك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عنك الكل لامحالة ※ ونظير الثانى قولك لغلامك اشتربهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير ومعناه اختر منها ماتيسر عليك ثم تعرف المقصود فى التخييرات الشرعية بكون تلك الاشياء التى خير المكلف فيها متماثلة فى المعنى وغير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة فى المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولاعبرة بالصور فيفيد تاكيد الواجب وان كانت مختلفة فى المعانى غير متماثلة فيها كما فى الصور فح تعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لامحالة ※ فصدقة الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير او تمر تساوته عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير فى هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخيير التيسير قصدا بل يفيد التاكيد ويصير معناه لابد من ان يقع الاداء لامحالة اما بنصف صاع من بر اوغير ذلك مما يماثله فى المالية ※ وكفارة اليمين من القبيل الثانى لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير ※ واعلم ان ما ذكر ان التخيير يفيد التيسير انما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا ان الامر باحد الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان المامور غير مخير فى تعيين واحد منها فعلا فاما على قول المعتزلة فلا يستقيم لانهم قالوا بان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب على الكل ويسقط باداء البعض ولما كان الكل واجبا لايفيد التخيير التيسير والمسئلة طويلة مذكورة فى عامة الكتب ﴿ قوله ﴾ ولانه نقل دليل اخر على انها متعلقة بقدرة ميسرة ※ وذلك لانه لما نقل الى الصوم بالعجز الحالى مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام فى العمر كما اعتبر فى سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة فعبدى حر او قوله ان لم اطلقك فانت طالق وان لم اكلم فلانا فعلى كذا وكما اعتبر فى حق الشيخ الفانى حتى لو قدر بعد الفدية لاتجزيه تلك الفدية دل على ماتيسر الامر على المكلف حيث لم يشترط اصل المكنة مع احتمال حدوثها فى العمر ليبراء عنها بالصوم ولايبقى تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة ※ ثم استدل على ان المعتبر العجز الحالى بقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم عند العجز ولو اعتبر العجز المستدام فى العمر ولايثبت ذلك الا باخر العمر لايتحقق منه اذا الصوم علم ان المراد العجز الحالى ※ وذكر فى المبسوط ولو كان له مال غايب وهو لايجد مايكفر به اجزأه الصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لايحصل بالملك بدون اليد الا ان يكون فى ماله الغايب عبد فح لايجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق باعتبار المالك دون اليد فلما لم يشترط الانتظار الى وصول المال فلان لايشترط الانتظار الى حصوله اولى وكذلك فى طعام الظهار يعنى كما ان المعتبر العجز الحالى فيما ذكرنا فكذلك هو المعتبر فى جميع الكفارات فى نقل الحكم عن واجب الى مابعده مثل كفارة الظهار والصوم والقتل فيعتبر فى جميعها العجز الحالى فى نقل الحكم عن الرقبة الى الصوم وكذلك فى النقل عن الصوم الى الاطعام فى كفارة الظهار والصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام

(جاز)

ولانه نقل الى الصوم لقيام العجز عند اداء الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل ولم يعتبر مايعتبر فى عدم سائر الافعال وهو العدم فى العمر كله لكنه اعتبر العدم الحالى الاترى انه قال فمن لم يجد فصيام ثلثه ايام وتقدير العجز بالعمر يبطل اداء الصوم فعلم انه اراد به العجز الحالى وكذلك فى طعام الظهار وسائر الكفارات فثبت ان القدرة ميسرة فكانت من قبيل الزكوة الا ان المال ههنا غير عين فاى مال اصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك ههنا لان الحق لما كان مطلقا عن الوقت ولم يكن متعينا لم يكن الاستهلاك تعديا

جاز وان قدر على الصوم بعد فثبت ان القدرة المشروطة فيها ميسرة فكانت اى الكفارات من قبيل الزكوة ※ وانما خص الطعام بالذكر مع ان الحكم فى الصوم كذلك لان اخر ما ينقل اليه فى كفارة الظهار كالصوم فى كفارة اليمين ※ ولما ذكر الشيخ رحمه الله ان الكفارة من قبيل الزكوة وقد فارقتها ※ فى ان الواجب فيها يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكوة وهذا يدل على انها دون الزكوة ※ وفى ان الواجب بالاستهلاك فيها ينتقل الى الصوم كما ينتقل بالهلاك وفى الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا يشير الى انها فوت الزكوة تعرض للجواب عن الاول بقوله ※ الا ان المال هنا غير عين يعنى الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا يختص بمال دون اخر لان المال انما اعتبر ههنا لكونه صالحا لمتقرب به الى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلا بالاثم الذى عليه ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالعين فلا تبقى القدرة بهلاك العين على مامر من بعد اى من بعد الحنث او من بعد الهلاك ※ دامت اى ثبتت ※ وعن الثانى بقوله ولهذا اى ولكون المال غير عين ساوى الاستهلاك الهلاك فى الكفارات حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف ماله جاز له التكفير بالصوم كما اذا هلك بغير صنع منه بخلاف الزكوة حيث فارق الاستهلاك الهلاك كما ذكرنا ※ وذلك لان بقاء الواجب بعد فوات القدرة انما يكون بكونه موقتا كالصلوة فانها لما شرعت موقتة كان التاخير عن الوقت جناية على نفس الحق بالتفويت او بالتعدى على محل الواجب بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما لم يكن موقتا ليعد تفويته عن الوقت جناية ولم يكن المال متعينا ايضا ليصير استهلاكه تعديا كان الاستهلاك كالهلاك ضرورة اليه اشير فى طريقة الامام البرغرى رحمه الله ﴿ قوله ﴾ وصارت هذه القدرة اى القدرة المالية فى الكفارة ※ على هذا التقدير اى على تقدير انها تدوم باى مال اصابه نظير الاستطاعة التى لاتسبق الفعل من حيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء لاقبله ولا بعده كالاستطاعة لايتقدم الفعل ولا يتاخر عنه حتى لو كان موسرا وقت الحنث معسرا وقت الاداء يجزيه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لايجزيه ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا اى ولما ذكرنا ان الزكوة تجب بقدرة ميسرة وان من شرط وجوبها الغنى قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين اى بالدين الذى اقترن بوجوب الزكوة لكن اذا الحقه دين بعد وجوب الزكوة فذلك لا يسقط الزكوة كذا فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله لان ماعرف مانعا لايلزم ان يكون رافعا ※ لانه اى لان الدين ينافى الغنى واليسر لان الغنى انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذ الحاجة الى قضاء الدين اصلية فلا يحصل الغنى بملك قدر الدين ولهذا حل له اخذ الصدقة وهى لاتحل للغنى وكذلك اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته ويعنى بمشغولية المال بالحاجة انه متعين لقضاء الدين لان تفريغ الذمة عن الدين واجب ولايحصل ذلك الا بهذا المال فكان كالمصروف الى الدين كالماء المعد

وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التى لاتسبق الفعل ولهذا قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين لانه ينافى الغناء واليسر ولايلزم ان الدين لايمنع وجوب الكفارة وهو ينافى اليسر لانه قال فى كتاب الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف فكفر بالصوم بعد مايقضى دينه بماله قال يجزئه ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه ماجوابه فقال بعض مشايخنا يجزيه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيجعل المال كالمعدوم

العطش ۞ وانما اورد هذه المسئلة فى هذا الموضع ليبتنى عليها المسئلة التى تليها وبين الفرق بينها ﴿ قوله ﴾ لانه قال اى لان محمد اوالا ضمار من غيرذكر جايز عند الشهرة وعدم الاشتباه كقوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر والمذكور فى اصول شمس الائمة لان المذكور فى كتاب الايمان ﴿ قوله ﴾ ولم يذكر اى محمد انه اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى الدين ما جوابه ۞ واختلف المشايخ المتأخرون فيه فمنهم من قال يجزيه وهو الاصح لما اشار اليه فى الكتاب فى قوله الاترى ان الصدقة تحل لهذا وفى هذا التعليل لافرق بين ماقبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال الذى فى يده مستحق بدينه فيجعل كالمعدوم فى حق التكفير بالصوم كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخاف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق بعطشه فيجعل كالمعدوم فى حق التيمم ۞ وقال بعضهم لايجزيه استدلالا بالتقييد الذى ذكره بقوله بعدما يقضى دينه والتقييد فى الرواية يدل على انتفاء ماعداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق ۞ والحاصل ان فى الكتاب مايدل على قولين فالتعليل بقوله ان الصدقة تحل له يدل على ان الصوم يجزيه فى الحالين والتقييد يدل على انه لايجزيه قبل قضاء الدين فلهذا اختلفوا ﴿ قوله ﴾ وجبت بصفة اليسر لان مبنى الزكوة فى الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب القليل من الكثير ووجبت فى النماء لا فى اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط لتكرار الواجب تكرار الحول كذا فى اصول الفقه لبعض المشايخ ۞ وشرط القدرة يعنى قدرة توجب هذا اليسر ۞ ولمعنى الاغناء بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم نص على معنى الاغناء ۞ وهذا الحديث ورد فى صدقة الفطر قال ابن عمر رضى الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن المسالة فى مثل هذا اليوم ولكن الحكم يثبت فى الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء لما وجب فى صدقة الفطر لدخله الفقير مع قصور صفة الغنى فيها لقصور النصاب لان يجب فى الزكوة لهذا المعنى مع كمال صفة الغنى فيها كان اولى ۞ وقوله عليه السلام فى مثل هذا اليوم متعلق بالاغناء بالمسالة يعنى اغنوهم فى مثل هذا اليوم عن المساله ۞ ثم قيل المثل زايد كما فى قوله تعالى ليس كمثله شئ والصواب انه ليس كذلك وفائدته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على ذلك اليوم المعين ۞ وانما دخل اللام فى قوله ولمعنى الاغناء لان الزكوة والكفارة فى صفة اليسر وشرط القدرة تشتركان فاما معنى الاغناء فمختص بالزكوة فلهذا افرده باللام ﴿ قوله ﴾ ولقوله عليه السلام لاصدقة الا عن ظهر غنى ۞ ذكر فى مجازات الاثار النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان المصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كانت له قوة من غنى والظهر ههنا كناية عن القوة فكان المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده واليه اسناده ولذلك يقال فلان ظهر لفلان اذا كان يتقوى به ويلجاء فى الحوادث اليه ۞ وذكر فى المغرب لاصدقة الا عن ظهر غنى اى صادرة عن غنى فالظهر فيه مقحم كما فى ظهر القلب وظهر الغيب ۞ ووجه التمسك به انه عليه السلام شرط الغناء لوجوب الصدقة لان المراد من قوله لاصدقة

وقال بعضهم بل يجب بالمال ولايجزئه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة وبمعنى الاغناء بقول النبى صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم وبقوله لاصدقة الا عن ظهر غنى فهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لنعمة الغنى فشرط الكمال فى سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطرا من الكامل الدين يسقط الكمال ولا يعدم اصله

ليس نفى الوجود اذهى توجد وتصح بدون الغناء فيحمل على نفى الوجوب لان الوجوب اشد مناسبة للوجود من غيره وليس اشتراطه لثبوت اليسر فى الواجب لانه لايحصل به بل لثبوت الاهلية على مامر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير فتبين بهذا انها وجبت لمعنى الاغناء ۞ ولما ثبت وجبت انها لمعنى الاغناء نقول اغناء الفقير انما يجب شكرا لنعمة الغناء لان المال نعمة عظيمة به تعلق بقاء الابدان وبه نيط مقاصد الدنيا والاخرة واليه اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله نعم المال الصالح للرجل الصالح فوجب ان لايخلو عن شكر يجب لله تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب فى المال عبادة محضة سوى الزكوة فتعينت لشكر نعمة المال ۞ ثم الشكر يستدعى سببا كاملا ليؤثر فى ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لايؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه ۞ والدين يسقط الكمال اى عن الغنى قال شمس الائمة وحاجته الى قضاء الدين بالمال بعدم تمام الغنى بملكه لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهة كالمصروف الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للعطش ۞ ولايعدم اصله اى اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت تصرفاته فيه ولما زال وصف الكمال عنه لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغنى الكامل وقد عدم ﴿ قوله ﴾ شطرا من الكامل اى بعضا منه وشطر الشئ نصفه الا انه يستعمل فى البعض توسعا ۞ ومنه قوله عليه السلام فى الحائض تقعد شطر عمرها سمى البعض شطرا توسعا فى الكلام واستكثارا للقليل ۞ ومثله فى التوسع تعلموا الفرائض فانها نصف العلم كذا فى المغرب ﴿ قوله ﴾ ولهذا حلت اى ولانتفاء الغنى بانتفاء الكمال عنه حلت للمديون الصدقة اى الزكوة وهى لاتحل لغنى اذا لم يكن عاملا وابن سبيل ﴿ قوله ﴾ ولهذا لايتأدى الزكوة اى ولان الزكوة وجبت لمعنى الاغناء لايتأدى الا بعين متقومة اى بتمليك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة بنية الزكوة لايجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة ۞ وكذا لو اباحه طعاما بنية الزكوة فاكله الفقير لايجزيه عن الزكوة لانه اكل مال الغير وبه لايحصل الغنى ۞ قال ابو اليسر الزكوة شرعت لاغناء الفقير لقوله عليه السلام اغنوهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو تمليك مال محترم متقوم بلا نقصان فى نفسه والاغناء الكامل لايجب الا على الغنى الكامل كما فى التمليك بغير عوض لايحصل الا من المالك ﴿ قوله ﴾ ساترة او زاجرة اى ساترة بعد الجناية زاجرة قبلها ۞ وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباعتبار معنى العبادة هى ساترة للذنب اى ماحية له قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها ۞ اوهى ساترة لمرتكب الذنب لانه لما مزق لباس تقواه بارتكابه حتى صار عريانا سترته الكفارة وصار ترقيعا لما مزق ۞ وباعتبار معنى العقوبة هى زاجرة كسائر العقوبات ﴿ قوله ﴾ ولذلك اى ولانها لم تشرع للاغناء تتأدى بالاباحة ۞ فى المخاطب بها اى فى كونه مخاطبا باداء الكفارة ۞ بل شرطت القدرة واليسر بها اى شرطت القدرة الميسرة ۞ وفى بعض النسخ بل بالقدرة واليسر بها اى تعلقت او وجبت بالقدرة الميسرة ۞ وذلك لاينعدم

ولهذا حلت له الصدقة فلم يجب عليه الاغناء ولهذا لايتادى الزكوة الا بعين متقومة واما الكفارة فلا تستغنى عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر فى تلك القدرة الا انها لم تشرع للاغناء الاترى انها شرعت ساترة او زاجرة لاامرا اصليا للفقير اغناء له الاترى انه يتادى بالتحرير وبالصوم ولا اغناء فيهما لكن المقصود به نيل الثواب ليقابل بموجب الجناية ومايقع به كفاية الفقير فى باب الكفارة يصلح سببا للثواب ولذلك يتادى بالاباحة ولا اغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى فى المخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لاينعدم بالدين ويتبين انها لم يجب شكرا للغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى انما شرط ادنى مايصلح لطلب الثواب واصل المال كاف لذلك

بالدين اى اليسر لايفوت به بل تيسير الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر فيما ثبت بالتخيير او اعتبار العجز الحالى كما ذكرنا وذلك لايفوت بالدين ❁ والانعدام وان كان من الالفاظ المحدثة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمته فانعدم لان عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته يعود الى قولك فات وليس له مطاوع فكذا لعدمت اذ ليس فيه احداث فعل وذكر فى المفصل ولايقع يعنى انفعل الا حيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم انعدم خطاء الا انه لما شاع استعماله فى الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطاء المستعمل اولى من الصواب النادر ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا الاصل وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ماتعلق بها يخرج مسئلة العشر ❁ يستغنى عن قيام تسعة الاعشار يعنى القدرة على اداء ماهو عشر من الجملة لايفتقر الى تسعة الاعشار بالنظر الى ذاته وان افتقرت اليها من حيث هو عشر كما ان الجزء لايفتقر الى الكل نظرا الى ذاته فاما من حيث هو جزء فلا يستغنى عنه ❁ بارض نامية بالخارج اى بالنماء الحقيقى ﴿ قوله ﴾ وكذلك الخراج يسقط اى كما ان العشر يسقط بهلاك الخارج فكذا الخراج يسقط ❁ اذا اصطلم الزرع اى استاصله افة لانه متعلق بنماء الارض كالعشر حتى لو كانت الارض سبخة لايجب عليه شئ ❁ وكذا ولو لم يسلم الخارج لرب الارض بان زرعها ولم يخرج شيئا او غرقت الارض ثم نضب عنها الماء فى وقت لايقدر على زراعتها قبل مضى السنة لايجب عليه الخراج فعرفنا انه متعلق بقدرة ميسرة الا ان النماء التقديرى بان كان متمكنا من الزراعة فى وقتها كاف للوجوب لانه امكن اعتبار النماء التقديرى فى الخراج لكون الواجب من خلاف جنس الخارج فلايجعل تقصيره عذرا فى ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره حيث عطلها مع التمكن كما يجعل موجودا بعد حولان الحول فى مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافى فلايمكن ايجابه الا فى النماء الحقيقى وبخلاف مااذا اصاب الزرع افة لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيب فلا يغرم شيأ كيلا يؤدى الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة تمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لايسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه ❁ قال شمس الائمة رحمه الله ومما حمد من سير الاكاسرة انهم اذا اصاب زرع بعض الرعية افة غرموا له ماانفق فى الزراعة من نبت مالهم وقالوا التاجر شريك فى الخسران كما هو شريك فى الربح فان لم يعطه الامام شيئا فلااقل من ان يغرمه الخراج ﴿ قوله ﴾ وبدليل عطف على قوله الاترى انه لايجب من حيث المعنى ❁ وتقديره بدليل انه لايجب الا بسلامة الخارج وبدليل كذا ❁ حط الى نصف الخارج يعنى الخراج كله انما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخارج فاذا كان اكثر من النصف حط الى نصف الخارج ليسلم له النصف على كل حال والتنصيف عين الانصاف فلو كان الخارج مثلا يساوى دينارا والواجب ديناران يجب نصف دينار ﴿ قوله ﴾ وهذا اى جميع ماذكرنا من الزكوة والعشر والخراج مخالف للحج الذى قاسها الشافعى عليه فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتها ❁ لانها اى عبادة الحج وجبت بشرط القدرة دون صفة اليسر فانه تعالى شرط

وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر بهلاك الخارج لانه وجب بشرط القدرة الميسرة لان القدرة على اداء العشر تستغنى عن قيام تسعة الاعشار لكنه شرط ذلك لليسر ولم يجب الا بارض نامية بالخارج فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة لانه انما وجب بصفة اليسر الاترى انه لايجب الا بسلامة الخارج الا انه بطريق التقدير بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج وبدليل ان الخارج اذا قل حط الخراج الى نصف الخارج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج حتى لاينقلب غرما محضا وهذا مخالف للحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانه وجب بشرط القدرة دون اليسر الاترى ان الزاد والراحلة ادنى مايقطع به السفر ولايقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب

فيه نفس الاستطاعة بقوله عز اسمه من استطاع اليه سبيلا ولايتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فكان ملكهما ادنى مايقطع به هذا السفر ❁ فكان اى ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلايشترط دوامه لبقاء الواجب ❁ وذكر فى الاسرار الحج لايجب الا بملك الزاد والراحلة ويبقى بدونه لانه شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولايتيسر بالزاد والراحلة وانما يتيسر بهما السفر وما لايثبث به قدرة الاداء ولا التيسير لايشترط للاداء فعلم انه شرط الوجوب رحمة علينا ﴿ قوله ﴾ وكذلك اى وكما ان الحج لايسقط بعد الوجوب بفوات الزاد والراحلة لايسقط صدقة الفطر بهلاك الراس الذى هو السبب بان كان له عبد وجبت عليه صدقة الفطر بسببه فهلك ❁ وذهاب المال الذى هو الشرط وان لم تجب ابتداء بدونهما لان اشتراط الغنى للوجوب لا لتيسير الاداء لما ذكرنا ان الصدقة لايستقيم ايجابها الا على غنى كما لايستقيم الا على مؤمن لانها ماشرعت الا لاغناء الفقير خصوصا هذه الصدقة لقوله عليه السلام اغنوهم فلو كان الفقير اهلا لوجوبها عليه صارت مشروعة لاحواجه وذلك لا يجوز ❁ وبيانه انه اذا ملك مايتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة كان هو غنيا عن المسالة به متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء وامر بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه ح يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لايجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى المسالة اولى من دفع حاجة الغير الاترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه اولى بل واجبا ان خاف الهلاك عليها ولهذا اشترط الشافعى رحمه الله ان يملك من وجبت عليه صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان عندنا مادون النصاب له حكم العدم فى الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجوب شرعا فيتحقق الاغناء وماذكر فى بعض الشروح فى جواب مايقال المراد من الاغناء المذكور فى الحديث الاغناء عن المسئلة الاغناء الشرعى فلايكون الغنى الشرعى شرط الاهلية به انه ثبت بالدليل ان المراد من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عن المسالة فبقى الغناء المشروط فى جانب المؤدى مطلقا فينصرف الى ماهو المتعارف فى الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغنى فى المؤدى ماثبت نصا وانما ثبت ضرورة وجوب الاغناء عن المسئلة لا الاغناء فاذا تبين ان المراد منه ليس الغنى الشرعى فانى يثبت فى المؤدى به فكان ماذكرناه اولا اولى ﴿ قوله ﴾ بثياب البذلة والمهنة ❁ البذلة بالكسرة مايبتذل من الثياب والمهنة بالفتح الخدمة ❁ وحكى ابو زيد والكسائى المهنة بالكسر وانكره الاصمعى كذا فى الصحاح ❁ وفى المغرب المهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة والابتذال فعلى هذا يكون البذلة والمهنة ترادفا ❁ وقيل اراد بثياب البذلة ثياب الجمال التى تلبس فى الاعياد والمواسم وبالمهنة التى تلبس فى غيرها ❁ فاذا ملك من ثياب البذلة والمهنة مايساوى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء فاما صفة اليسر فمتعلقة بالمال النامى ليكون الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط ههنا الاترى انه لايشترط حو لان الحول المحقق للتماثل اذا ملك نصابا ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعرفنا ان الغنى شرط التمكن لا شرط اليسر فلا

وكذلك لايسقط صدقة الفطر بهلاك الراس وذهاب الغنى لانها لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وقيام صفة الاهلية بالغنى الاترى انها وجبت بسبب راس الحر ولايقع به الغنى ووجبت الغنى بثياب البذلة ولايقع بها اليسر لانها ليست بنامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب ولايلزم انها لاتجب عند قيام الدين وقت الوجوب لان الدين يعدم الغنا الذى هو شرط الوجوب وبه يقع اهلية الاغناء

يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الائمة والامام البرغرى فى كتابيهما ﴿ قوله ﴾ ولا يلزم اى على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسر ان الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كما فى الزكوة ولو لم يكن واجبة بصفة اليسر لم يكن الدين مانعا من الوجوب لان الاداء مع الدين ممكن الا ترى انه لا يمنع وجوب الكفارة مع انها تجب بقدرة ميسرة فلان لا يمنع فيما تجب بقدرة ممكنة كان اولى ❊ لانا نقول الدين انما يمنع لانه يعدم الغنى كما قررناه فى فصل الزكوة والغنى من شروط الاهلية فعدمه مخل بها فيمتنع الوجوب لا محالة ﴿ قوله ﴾ بخلاف الدين على العبد ❊ اذا كان على العبد الذى هو للخدمة دين بان اذن له مولاه فى التجارة فعلقت رقبته به ومولاه موسر فعليه ان يؤدى عنه صدقة الفطر لان صفة الغناء ثابتة له بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدى عنه غير معتبرة للوجوب كما فى ولده وام ولده وبسبب الاذن فى التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه شغله بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينفى غناه ولا صدقة الا على الغنى ❊ ثم فرق بين دين العبد فى صدقة الفطر وبينه فى الزكوة حيث يمنع دينه فى الزكوة ولا يمنع فى صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى آخره ❊ وبيان الفرق ان المعتبر فى الزكوة الغنى بذلك المال الذى يجب فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان كان غنيا بمال آخر ودين العبد يمنع الغنى بماليته فاما المعتبر فى صدقة الفطر فمطلق الغنى باى مال كان ودين العبد لا يمنع الغناء بمال آخر فافترقا ﴿ قوله ﴾ هذا الذى ذكرنا اى ما ذكرنا من باب الاداء والقضاء الى ههنا ❊ تقسيم فى صفة حكم الامر وهو مامر فى باب الاداء والقضاء ❊ وتقسيم فى صفة المأمور به فى نفسه وهو ما ذكر فى هذا الباب من تقسيم الحسن ❊ فاما ما يكون صفة للمأمور به قائمة بغيره اى بغير المأمور به وهو الوقت اذ المأمور به قد يوصف بانه موقت كما يوصف بانه حسن ❊ فلابد من ترتيبه اى تقسيمه ❊ على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المفتقر الى الوقت المحدود فى بعض الاوامر لا القضاء الذى هو الدرجة الثانية فانه غير موقت ❊ و قيل معناه ان المأمور به فى الدرجة الاولى اى القسمة الاولى الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد الى انواع فكذا فى حكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى ما يكون ظرفا ومعيارا ومشكلا فهذا الانقسام والترتيب كالدرجة الاولى كما ترى اليه اشار الامام المحقق العلامة بدر الملة والدين رحمه الله ❊ وقال الشيخ الامام استاد الائمة حميد الملة والدين رحمه الله معناه ان المأمور به فى الدرجة الاولى مرتب على الاداء والقضاء وذا ترتيب فى نفسه وههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب فى غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء ووقت القضاء لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها ❊ قلت ويؤيده هذا الوجه ما ذكر الشيخ فى شرح التقويم ثم هذا الذى ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوع واحد واما الموقت فهو انواع ❊ فصار الحاصل ان المأمور به انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت ونعنى به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج عن كونها موقتة وغير

بخلاف الدين على العبد فانه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بمال آخر يفضل من حاجته بالغناء مائتى درهم وبخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذى هو للتجارة لان الزكوة يقتضى صفة الغنى الكامل تعين النصاب لا بغيره والله اعلم هذا الذى ذكرنا هو فى تقسيم صفة الامر وصفة المأمور به فى نفسه فاما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلابد من ترتيبه على الدرجة الاولى وهذا

موقتة فبعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء غير موقت والله اعلم

﴿ باب تقسيم المأمور به فى حكم الوقت ﴾

﴿ قوله ﴾ مطلقة اى غير متعلقة بوقت ❊ وموقتة اى متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذى اختص جواز ادائها به حتى لو فات صار قضاء اما اصل الوقت فلابد للمأمور منه لان الواجب بالامر فعل لا محالة ولا بد له من وقت لانه لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقة ولم يقل غير موقتة كما قال غيره ﴿ قوله ﴾ ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء ﴿ فان قيل ﴾ قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرف فاية فائدة فى قوله شرطا للاداء ❊ قلنا المراد من المؤدى الركعات التى يحصل فى الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التى حصلت فى يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشئ شرطا لشئ ان يكون شرطا لغيره ❊ على انا لا نسلم انه يلزم من كون الشئ المعين ظرفا لشئ ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف ❊ ثم الغرض من ايراد هذه الجملة الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا فى كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون فى قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة ﴿ قوله ﴾ الا ترى انه يفضل عن الاداء يعنى اذا اكتفى فى الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطال ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء فى اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لما جاز فثبت انه ظرف لا معيار ❊ وتفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينتقص بازدياد الوقت وانتقاصه كالكيل فى المكيلات فكان قوله ظرفا محضا احترازا عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا اكده بقوله لا معيارا ﴿ قوله ﴾ فكان شرطا لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان به فى الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمى احدهما اداء والاخر قضاء ﴿ قوله ﴾ والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فان الاداء فى الوقت الصحيح كامل وفى الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالبيع لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره فى حل الوطئ وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف فى فروع الفقه ❊ ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما فى صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال ❊ لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف

﴿ باب ﴾ تقسيم المأمور به فى حكم الوقت العبادات نوعان مطلقة وموقتة اما المطلقة فنوع واحد واما الموقتة فانواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداء يفوت بفواته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت

السبب فيحمل عليه مالم يقم دليل يصرفه عنه ※ ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب فى الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الاتسليم ذلك الواجب الذى ثبت بالسبب فى الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح ﴿ قوله ﴾ ويفسد التعجيل قبله دليل آخر على سببية الوقت ※ ولا يقال لا يصلح هذا دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة ※ لانا نقول ذلك اذا لم يوجب قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا مايدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لايختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية ※ وهذا كالمشترك لا يصلح دليلا على احد مفهوميه عينا من غير قرينة فاذا انضمت اليه قرينة ترجح احد مفهوميه صلح دليلا عليه ﴿ قوله ﴾ وهذا القسم اى الوقت الذى هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع فكان هذا فى الحقيقة تقسيما لسببيته لا لنفسه مايضاف اى سببية تضاف الى الجزء الاول اى فيما اذا ادى فى اول الوقت ※ الى مايلى ابتداء الشروع اى فيما اذا لم يؤد فى اول الوقت ※ مايضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده اى فيما اذا اخر العصر الى وقت الاحمرار ※ وقوله وفساده تفسير لضيق الوقت وانما فسره به لانه ربما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة ناقص ففسره بقوله وفساده دفعا لهذا الوهم ※ مايضاف الى جملة الوقت اى فيما فات الاداء فى الوقت ※ ودلالة كون الوقت سببا يعنى ماذكرنا هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته مذكور فى موضعه وهو باب بيان اسباب الشرايع ﴿ قوله ﴾ والاصل فى انواع القسم الاول اى القسم الذى هو ظرف واراد بالانواع الثلاثة الاولى دون النوع الاخير لانا لانحتاج فيه الى جعل الجزء سببا ※ لان ذلك اى جعل كل الوقت سببا يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لابد من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية فلو روعى فيه معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ※ ولو روعى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يكن ان يجعل كل الوقت سببا ولابد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة ※ ولا يقال لايجب ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض ※ لانا نقول لايمكن ذلك لان فى الاطلاق ان يدخل الكل والبعض فيلزم ح ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لايجوز فتبين انه لابد من تقييده بالبعض ※ ولانه لابد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك فى مطلق الوقت ※ ثم لما لزم ان يكون البعض سببا لزم ان يكون سابقا على الاداء ليقع الاداء بعده ※ ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر اى مقدار معلوم يمكن ترجيحه على ساير الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى

ويفسد التعجيل قبله فكان سببا وهذا القسم اربعة انواع نوع منها مايضاف الى الجزء الاول والثانى مايضاف الى مايلى ابتداء الشروع من ساير اجزاء الوقت ونوع آخر ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع مايضاف الى جملة الوقت ودلالة كون الوقت سببا نذكره فى موضعه ان شاء الله تعالى والقسم الثانى من الموقتة ماجعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ماجعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا مثل اوقات صيام الكفارة والنذور والاصل فى انواع القسم الاول من الموقتة ان الوقت ماجعل سببا لوجوبها وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو مايسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الادنى

وهو الجزء الذى لايتجزء من الزمان اذ هو مراد بكل حال ولادليل على الزائد عليه فتعين للسببية ولهذا لوادى بعد مضى جزء من الوقت جاز ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولكون السببية مقتصرة على الجزء الادنى قالوا اى اصحابنا الثلاثة والشافعى واصحابه رحمهم الله ان الكافر اذا اسلم وقد بقى جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت اى قضاؤه لوجود السبب حال صيرورته اهلا للوجوب ※ وقد قال محمد فى نوادر الصلوة اراد به النوادر التى رواها ابو سليمان عنه فذكر فيها امرأة ايام اقرائها عشرة فانقطع الدم عنها وعليها من الوقت شئ قليل او كثير فعليها قضاء تلك الصلوة ※ وانما خص محمدا بالذكر وان كان هذا قولهم جميعا باعتبار التصنيف ※ وهذا النوع من الاستدلال انما يكون لاثبات المذهب اولبيان تاثير الاصل ولايكون لاثبات الاصل لانه لايستقيم اثبات الاصل بالفرع وماذكر ههنا من القسم الاول ﴿ قوله ﴾ واذا ثبت هذا اى وجوب الاقتصار على الجزء الادنى بما ذكرنا من الدليل ※ كان الجزء السابق اولى بالسببية اى حال وجوده لعدم مازاحمه اذ المعدوم لايعارض الموجود ﴿ قوله ﴾ افاد الوجوب بنفسه اى افاد الجزء الاول الوجوب بنفسه من غير ان يحتاج الى انضمام شئ آخر اليه او من غير ان يتوقف على استطاعة لان السبب لما وجد فى حق الاهل ولم يوجد مانع ظهر تاثيره لا محالة ※ ويجوز ان يكون الباء زائدة والضمير راجعا الى الوجوب اى افاد نفس الوجوب ويؤيده ماذكر فى بعض النسخ افاد الوجوب نفسه ※ والمراد منه انه يثبت معنى فى الذمة يفيد صحة الاداء ولاياثم بتركه قبل الطلب ※ قال صدر الاسلام ابو اليسر نفس الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبى اذا اتلف مال انسان يشتغل ذمته بوجوب القيمة ولايجب عليه الاداء بل يجب على وليه وكذا القصاص يجب على القاتل ولايجب عليه اداء الواجب وهو القصاص وانما يجب عليه تسليم النفس اذا طلب منه القصاص بتسليم النفس لاستيفاء القصاص ※ ثم قال الوجوب امر حكمى والامر الحكمى يعرف بالحكم وحكمه انه اذا ادى مافى ذمته يقع واجبا ﴿ قوله ﴾ وافاد صحة الاداء لان الوجوب لما ثبت كان جواز الاداء من ضروراته على ماعليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب يفيد جواز الاداء عندهم ※ لكنه اى لكن السبب او نفس الوجوب لايوجب الاداء الحال ※ وقوله لان الوجوب يجوز ان يكون دليلا على قوله لايوجب الاداء الحال وبيانه ان الوجوب ثبت جبرا من الله تعالى بلا اختيار من العبد والوجوب بلا اختيار منه فى مباشرة سببه لايوجب الاداء للحال كثوب هبت به الريح والقته فى حجر انسان دخل فى عهدته حتى صحت مطالبة صاحبه اياه به ولكن لايجب التسليم قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لايجب عليه شئ لان حصوله فى يده كان بغير صنعه فكذا هذا بخلاف الغصب فانه مختار متعد فى مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب ازالة للتعدى ※ ويجوز ان يكون قوله لان الوجوب دليلا على ثبوت نفس الوجوب بوجود نفس السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلا على ان الوجوب لايوجب الاداء الحال فيكون المجموع دليلا على المجموع ※ وتقريره ان الوجوب لايتوقف على اختيار العبد وقدرته

ولهذا قالوا فى الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعدما اسلم لزمه فرض الوقت وقد قال محمد رحمه الله فى نوادر الصلوة فى مسئلة الحايض اذا طهرت وايامها عشرة ان الصلوة تلزمها اذا ادركت شيئا من الوقت قليلا كان ذلك اوكثيرا واذا ثبت هذا كان الجزء السابق اولى ان يجعل سببا لعدم مايزاحمه وبدليل ان الاداء بعد الجزء الاول صحيح ولولا انه سبب لما صح ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء للحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء متراخ الى الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتاخر الى المطالبة وهو الخطاب فاما الوجوب فبا لايجاب لصحة سببه لا بالخطاب

توقف حقيقة الفعل عليه بل يثبت جبرا عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب ههنا فيثبت الوجوب شاء العبد اوابى ولكن لايثبت به وجوب الاداء ۞ لانه ليس من ضرورة الوجوب فى الذمة تعجل الاداء اى تعجل وجوب الاداء فانه ينفك عنه ۞ كما فى ثمن البيع ومهر النكاح اى الثمن والمهر الثابت بهما ۞ يجبان بالعقد اى عقد البيع والنكاح لامتناع خلو البيع عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الاداء فيهما يتاخر الى المطالبة حتى لوكان البيع باجل يجب الثمن فى الحال اويتاخر المطالبة الى حلول الاجل وكما فى صوم شهر رمضان فى حق المسافر يثبت نفس الوجوب فى حقه وينعدم وجوب الاداء فى الحال واذا كان كذلك لايثبت بنفس الوجوب وجوب الاداء للحال بل يتاخر الى وجود دليله وهو الطلب ولم يوجد ههنا لان الشرع خيره فى وقت الاداء اى فوض اليه بعين الجزء الذى يؤدى فيه بالفعل لانه انما طالبه بالاداء فى كل الوقت لافى جزء معين واذا لم يتعين بقى العبد مخيرا فى الاداء فى اى جزء شاء لكن بشرط ان لايفوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب الاداء فى اخر الوقت لتحقق المطالبة فيه ﴿ قوله ﴾ واما الوجوب متصل بقوله وجوب الاداء يتاخر الى المطالبة يعنى الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذى هو علامة ايجاب الله تعالى علينا لابالخطاب بل يثبت به مطالبة الواجب بالسبب ﴿ قوله ﴾ ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى ولما ذكرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء قلنا الاستطاعة التى هى سلامة الالات ۞ مقارنة للفعل اى مشروطة لوجوب الفعل لالنفس الوجوب فانه يثبت فى حق العاجز كالنائم والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب الاداء فى حقه لعدم القدرة فثبت ان الوجوب ينفك عن وجوب الاداء ۞ وذكر الشيخ فى نسخة له فى اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبرى لايعتمد القدرة اذهى شرط فى الفعل الاختيارى لافى الجبرى ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ماقبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لايعتمد القدرة الحقيقية على ماعرف اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لامع الخطاب ۞ وقيل معناه ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى لاجل ماذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لايفتقر الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكما ان نفس الوجوب لايفتقر الى فعل المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لايفتقر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء كذلك وجوب الاداء ينفصل عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الاداء غير مراد عند اهل السنة والجماعة اذلوكان مرادا لوجد الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها ثم قد لا توجد فثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب ۞ فحصل من هذا كله اشياء ثلاثة نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب ووجود

ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل وهو كثوب هبت به الريح فى دار انسان لايجب عليه تسليمه الا بالطلب وفى مسئلتنا لم يوجد المطالبة بدلالة ان الشرع خيره فى وقت الاداء فلايلزمه الاداء الان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شئ عليه وهو كالنائم والمغمى عليه اذا دام عليهما جميع وقت الصلوة وجب الاصل وتراخى وجوب الاداء والخطاب فكذلك عن الجزء الاول

الفعل بارادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم ارادة الله تعالى اياه لايكون حجة للعبد لان ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما ومحجوجا عليه بعد توجه الخطاب عليه لان وجوب الاداء بالخطاب انما يكون عند سلامة الالات وصحة الاسباب والتكليف يعتمد هذه القدرة لان الله تعالى اجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد الفعل اومباشرته اياه ووجود الفعل يفتقر الى هذه القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلا بقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء لان الاستطاعة مقارنة للفعل الذى يوجد من المكلف فلوكان نفس الوجوب يوجب تعجيل الاداء كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين ۞ وحاصله انه حمل الاستطاعة على حقيقة القدرة لاعلى سلامة الالات وحمل قوله تعجيل الاداء على حقيقته يعنى ليس من ضرورة الوجوب ان يوجد الفعل مقارناله ومتصلابه ولهذا اى ولكون الفعل غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لامقارنة للوجوب ولوكان تعجيل الاداء من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لاقتران الفعل الذى هو المحتاج الى القدرة به ۞ ولكن لاتعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب كما ترى اذلايلزم من هذا التقرير تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب ۞ وقيل معناه انا انما اثبتنا الاستطاعة مقارنة للفعل لاسابقة عليه احترازا عن تكليف العاجز وتحقق الفعل بلا قدرة فانها لوكانت متقدمة على الفعل كانت عدما وقت وجود الفعل لاستحالة بقاء الاعراض الى الزمان الثانى فيكون الفعل واقعا ممن لاقدرة له ولوتصور الفعل بلا قدرة لم يكن لاشتراطها فى التكليف فائدة ولصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل فثبت ان القول بمقارنة القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لولم يتأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب مع ان نفس الوجوب قد ثبت جبرا بلا اختيار العبد اى يثبت عند العجز وعدم القدرة على اختيار الفعل بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه لزم منه تكليف العاجز الذى احترزنا عنه فى مسئلة الاستطاعة ۞ وهذا وجه حسن ولكن لايساعده سوق الكلام اذليس لاسم الاشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الا بالاضمار وهو ان يقال ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء اى وجوب الاداء اذلوكان ذلك من ضرورته لزم تكليف العاجز ۞ وهو غير جائز ۞ ولهذا اى ولعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا ۞ فالوجه الاول اولى وان لم يخل عن تمحل ايضا ﴿ قوله ﴾ وهو كثوب اى ماذكرنا من تحقق الوجوب وتأخر وجوب الاداء نظير ثوب هبت به الريح اى هاجت وثارت به وانما ذكر هذا بعدما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لانه اوفق واشبه بمراده اذلا اختيار له فى مباشرة هذا السبب وتحقق الوجوب كمالا اختيار له فى وجود الوقت وثبوت الوجوب به فاما البيع والنكاح فله فى مباشرتهما اختيار تام ﴿ قوله ﴾ وفى مسئلتنا لم يوجد المطالبة اى على وجه يأثم بتركه فى اول الوقت وانما تتحقق المطالبة فى آخر الوقت لاقبله لان له ولاية التأخير

الى آخر الوقت والتأخير ينافى المطالبة فاذا ضاق الوقت فقد انتهى التخيير فح يجب عليه الاداء لتحقق المطالبة ۞ ولا يلزم عليه ما اذا حال الحول على النصاب فانه يصير مطالبا بالاداء مع انه مخير فيه حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكوة فثبت ان التخيير لا ينافى المطالبة ۞ لانا لا نسلم ان المطالبة على الفور تحققت بل يثبت بصفة التراخى بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما عرف وفى آخر اجزاء العمر تعين المطالبة كما فى آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا تأثير المذهب اى ولان الاداء لما لم يلزمه عندنا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شئ عليه ۞ ثم استدل على انفكاك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة مجمع عليها فقال وهو اى تراخى وجوب الاداء عن الوجوب نظير تراخى وجوب الاداء عن النائم والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلوة ولم يزدد الاغماء على يوم وليلة حيث ثبت اصل الوجوب ولهذا وجب القضاء عليهما وتراخى وجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب بزوال الفهم ﴿ فان قيل ﴾ السببية تثبت بالخطاب ايضا فان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا يتصور ثبوتها فى حق من لا يخاطب ﴿ قلنا ﴾ بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سببا فبعد ذلك يفتى بالوجوب فى حق كل اهل ثبت السبب فى حقه لا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة السبب فى حقه سبباً لان العلم بالوجوب كما ليس بشرط لثبوته جبرا فكذا بسبب الوجوب بل الحاجة فى الجملة تقع الى جعل الشرع اياه سببا ولا يشترط علم كل فرد بل اذا عرف الفقية بالسببية يفتى بالوجوب فى حق كل من ثبت السبب فى حقه علم بذلك اولم يعلم الاترى ان الزكوة تجب عليه ولا شك فى تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص بذلك وكذلك الاتلاف جعل سبباً للضمان والنكاح للحل والبيع للملك وكل ذلك ثابت فى حق الصبيان والمجانين وان لم يثبت الخطاب فى حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقته ﴿ فان قيل ﴾ كيف يصح هذا الاستدلال وقد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء لانه خلف عنه والخلف لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل وقد تمحلتم فى اثبات وجوب الاداء فى حق الكافر اذا اسلم فى الجزء الاخير ونظائره لايجاب القضاء كما مر الكلام مع زفر رحمه الله فى الباب المتقدم وههنا وجب القضاء بالاجماع فح وجوبه تعذر القول بانتفاء وجوب الاداء عنهما ۞ يؤيده ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء والاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب ههنا اما سقوط القضاء لعدم وجوب الاداء وهو خلاف الاجماع او وجوب الاداء قبل الانتباه والافاقة وح لا يصح الاستدلال ﴿ قلنا ﴾ قد ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون الفعل فيه بنفسه مطلوبا من المكلف حتى يأثم فيه بترك الفعل ولابد فيه من استطاعة سلامة الالات ونوع لا يكون فعل الاداء فيه مطلوبا حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء ويكتفى فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط حقيقة الاستطاعة ففى مسئلة النائم والمغمى عليه وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوبا على وجه يأثم بتركه لم يوجد لفوات شرطه وهو استطاعة سلامة الالات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء ولا يكون الفعل فيه مقصودا فموجود لوجود شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه والافاقة فوجوب القضاء بناء

على هذا النوع من الوجوب وعدم الاثم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخريج على الطريقة المذكورة فى هذا الكتاب ۞ ويؤيده ما ذكر الشيخ فى شرح المبسوط ان تصور القدرة كاف فى وجوب الاداء فى الجملة لينعقد السبب سببا فى حق الخلف قائما مقام الاداء لانه لو لم يكن الاصل متصورا لصار الخلف فى حق كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلابد من احتماله وتصوره ليجعل فى الاصل كانه هو الاصل تقديرا ودلالة ان التصور كاف لوجوب القضاء ان القضاء يجب على النائم والمغمى عليه اذا انتبه وافاق ولا قدرة على الاداء لهما حقيقة وانما يجب القضاء لما قلنا من الاحتمال ۞ وذكر بعض العلماء ان القضاء مبنى على نفس الوجوب دون وجوب الاداء يعنى به ان الوجوب اذا ثبت فى الذمة فاما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والا وجب الحكم بوجوب القضاء وليس بشرط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا اولا ثم يجب القضاء لفواته بل الشرط ان يصلح السبب الموجب لافضائه الى وجوب الاداء فى نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء لمانع ظهر وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء والقضاء فعلى هذا لا يحتاج الى اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء لان السبب الموجب وهو الوقت يصلح للافضاء الى وجوب الاداء فى نفس الامر كما فى حق المستيقظ والمفيق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء فلا يرد السؤال ﴿ قوله ﴾ فتبين ان الوجوب باول الجزء اى باول جزء من الوقت واللام لتحسين الكلام كما فى قوله ولقد امر على اللئيم او بدل من الاضافة ﴿ قوله ﴾ خلافا لبعض مشايخنا نفى لقول مشايخ العراق من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق بآخر الوقت وقوله وان الخطاب بالاداء لا يتعجل نفى لقول الشافعى رحمه الله ان الوجوب ووجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد فى العبادات البدنية فنبين كل فصل على حدة ۞ اما الفصل الاول فنقول الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت ظرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت لادائه فيما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء فح يحرم عليه التاخير ۞ وانكر بعض العلماء التوسع فى الوجوب وقال انه ينافى الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين ۞ ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره فهو قضاء وهو قول بعض اصحاب الشافعى وقال بعضهم انه يتعلق بآخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند اخرين فان بقى اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا ۞ فمن جعل الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب الموقت لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به فكما فى سائر الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع ۞ وفائدة التوقيت على هذا القول انه لو اتى

وتبين ان الوجوب يحصل باول الجزء خلافاً لبعض مشايخنا وان الخطاب بالاداء لا يتعجل خلافا للشافعى رحمه الله

بالفعل فيما بقى من الوقت يصلح ان يكون قضآء بخلاف الصوم اذا فات عن اول اوقاته بان اكل اوشرب بعد الصبح فانه لايكون الامساك فيما بقى قضاء ❊ ووجه ماذهب اليه العراقيون انه لما جازله التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا باخره ❊ ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه متمكن من الترك فى اول الوقت لاالى بدل واثم وهذا حد النفل الا ان المطلوب يحصل بادآئه وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض كن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فيما لم يحضر وقتها لايوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت ❊ واما ان يكون موقوفا كالزكوة المعجلة قبل الحول فانه اذا عجل شاة من اربعين شاة الى الساعى ثم تم الحول وفى يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان كان الساعى تصدق به كان تطوعا ولو تم الحول وفى يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكوة وكالجزء الاول من الصلوة فانه لايوصف بالوجوب مالم يتصل بباقى اخرا الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب والافلا ❊ وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع ❊ فان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ❊ وقول جبرائيل للنبى عليهما السلام فى حديث الامامة مابين هذين وقت لك ولامتك ❊ وقول النبى صلى الله عليه وسلم ان للصلوة اولا واخرا اى لوقتها يتناول جميع اخر الوقت ويدل على ان جميعها وقت الادآء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على اول الوقت وآخره ولافعلها فى كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اريد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا فى ايقاعه فى اى جزء اراد ضرورة امتناع قسم آخر فثبت ان التوسع ثابت شرعا ❊ وليس بممتنع عقلا ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فى بياض النهار اما فى اوله اوفى وسطه اوفى آخره كيف ماردت فمهما فعلت فقد امتثلت ايجابى كان صحيحا ولايخلو اما ان يقال ما اوجب شيئا اصلا او اوجب مضيقا وهما محالان فلايبقى الا ان يقال اوجب موسعا ❊ وكذا الاجماع منعقد على ان الواجب ان يتادى بنية الظهر ولايتادى بنية النفل وبمطلق النية ولوكان نفلا كما زعم بعض العراقيين لتادى بنية النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقون منهم لتادى بمطلق النية ولاستوت فيه نية النفل والفرض ❊ وقولهم قد وجد فى المؤدى فى اول الوقت حد النفل لانه لاعقاب على تركه فاسد لانا لانسلم ان ذلك ترك بل هو تاخير ثبت باذن الشرع وكذا الاجماع منعقد على وجوب الصلوة على من ادرك او اسلم او طهر فى وسط الوقت اوفى اخره ولو كان الوجوب متعلقا باول الوقت كما قاله البعض لما وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت وفى حال الصبى والكفر والحيض كالوفات جميع الوقت فى هذه الاحوال ❊ وذكر الغزالى رحمه الله ان الاقسام فى الفعل ثلاثة فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لايعاقب فى تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لايعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لاتعدو الندب والوجوب فاولى الالقاب به الواجب الموسع او الندب الذى

لايسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض فى ابتدآء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لاثواب الندب فاذا الاقسام الثلاثة لاينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذى ذكرناه اولى ❊ واما الفصل الثانى فنقول وجوب الادآء منفصل على نفس الوجوب عندنا خلافا للشافعى رحمه الله فى العبادات البدنية ❊ وفائدة الاختلاف تظهر فى المراة اذا حاضت فى اخر الوقت لايلزمها قضآء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الادآء لم يوجد وعنده ان ادركت من اول الوقت مقدار ماتصلى فيه ثم حاضت يلزمها قضآؤها قولا واحدا لتحقق وجوب الادآء ❊ وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه مختلفون فى وجوب القضآء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الادآء بعد وجود الوقت ❊ وجه قوله ان الواجب فى البدنيات ليس الا الفعل لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهى فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات وهو فعل وليس معنى الادآء الا الفعل ولما لم يكن بين الفعل والادآء واسطة كان وجوب الصلوة ووجوب الادآء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فلامعنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما فى حقوق العباد ❊ ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاستيجار لايثبت الملك فى المنفعة قبل الاستيفاء لانها لاتبقى وقتين ولايتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانما تصير معقودا عليها مملوكا بالعقد عند الاستيفآء فلذلك فى حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه ❊ ووجه ماذهبنا اليه ان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب اسم لما لزمه بالايجاب والادآء فعل العبد الذى يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استاجر خياطا ليخيط له هذا الثوب قميصا بدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والادآء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم مالزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا فى الذمة غير الموجود مؤدى حالا بالقميص ❊ واعتبر بالنائم والمغمى عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضآء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الادآء غير ثابت لزوال الخطاب عنه كما ر بحقيقة وهذا يدلك على المغايرة بين الامرين وان كان التمييز يتعذر بينهما بالعبارة ❊ ولايقال ذلك ابتدآء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد لان شرآئط القضاء يراعى فيه كالنية وغيرها ولوكان ذلك ابتداء فرض لماروعيت فيه شرآئط قضاء بل كان ذلك ادآء فى نفسه كالمؤدى فى الوقت لولا النوم والاغماء ❊ والذى يحقق هذا ان الوقت لومضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بان كان كافرا اوصبيا فى الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرآئط القضاء دل ان الامر على مابينا ❊ وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت فى حق المسافر والمريض حتى لوصام المسافر عن الواجب صح بالاجماع ووجوب الادآء متراخ الى حال الاقامة والصحة حتى لو مات قبل

الاقامة او الصحة لقى الله تعالى ولاشئ عليه ❊ كذا فى طريقة الشيخ ابى المعين رحمه الله ❊ وسيأتى بيان فساد فرقه فى موضعه انشاء الله عز وجل ❊ ثم اعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال ماذكرنا طريقة بعض مشايخنا وهى واهية بمرة بل هى فاسدة لان اداء الصوم هو عين الصوم لاغيره فان الصوم فعل العبد ولافعل له الا الاداء وهذا شئ لاحاجة الى اثباته بالدليل لثبوت صحته فى البداية ❊ قال ثم نقول الصوم ماهو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى ام غيره فان قال غيره بان بهته ومكابرته لكل منصف وان قال هو الامساك فنقول الامساك فعلك ام هو معنى وراء فعلك فان قال هو معنى وراء فعلى فيقال ايوجد بفعلك ام بغير فعلك فان قال يوجد بغير فعلى فقد جعل الصوم مما يوجد بلافعل العبد واختياره وذا فاسد وان قال يوجد بفعلى فيقال له باى فعل يوجد وماذلك الفعل الذى يوجد به الامساك الذى هو صوم ولاسبيل له الى بيان ذلك ❊ ثم يقال له ماالفرق بينك وبين قول القايل الضرب ليس بفعل للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل والشرب وفى ارتكاب هذا خروج عن المعارف وجحد للضرورات ❊ وان قال الامساك فعلى فنقول اذا حصل منك الامساك فقد حصل الفعل فما الاداء افعل آخر هو فان قال نعم فاذا صار الصائم فاعلا بفعلين احدهما الامساك والآخر اداء الامساك وكذا كل فاعل فعل فعلا كالاكل والشارب والقائم والقاعد كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ❊ ثم هذا الكلام بناء على مذهب لابى هذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست بحركات ولاسكون وهى معان تقارن الحركات والسكون حكى المذهب عنه ابو القاسم الكعبى وهو مذهب لم يقدر ابو الهذيل تصويره فضلا عن تحقيقه وهو كقوله ان الكون معنى وراء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق واراد تصويره فلم يقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكان القول بجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء مبنيا على هذا المذهب فان الاداء هو حركات وسكنات والصوم والصلوة والحج معان ورآءها فيجب تلك المعانى وتشتغل الذمة بها لم تحصل عند وجود الحركات والسكنات اوبها فكان التحرك والسكون من العبد اداء لها او تحصيلا لها فتحصل هى بها اومعها ثم مع هذا هذه العبادات عنده افعال للعبد فكذا عند هذا القائل هذه العبادات افعال للعبد وهى معان ورآء الاداء الذى هو من جنس الحركة والسكون فيجب بالاسباب ثم بالامر يجب الحركات والسكون التى بها اومعها تحصيل هذه العبادات الواجبة فكانت الحركات والسكون التى هى اغيارها وهى من قرابنها اداء لها لحصولها بحصول الحركات والسكون ❊ فاما من يقول ان هذه العبادات هى هذه الحركات والسكون وهى بنفسها اداء فلايمكنه ان يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء لان المراد بوجوب الاصل وجوب هذه الافعال وهى بانفسها اداء فلايتصور ان لايكون الاداء واجبا لان القول بعدم وجوب فعل مامع وجوبه مناقضة ظاهرة وذا لايقوله من له لب ❊ قال وقولهم ان من استاجر خياطا ليخيط له هذا الثوب الى اخره كلام فاسد لان المعقود عليه هناك مايحل بالثوب من آثار الخياطة التى هى فعله

وهو مايحصل فى الثوب من التركب على صور مخصوصة فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه ويمكن بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالعقد وتسليمه غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه مايصير مسلما بفعله فى الثوب وهو حصول صفة التركب على هيئة مخصوصة ولاشك ان مايحصل بالفعل هو غير الفعل ❊ تحققه ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركب الحاصل فى الثوب ليس بفعل له حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما ورآء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يضاف الى العبد حكما اجراء الله تعالى العادة بتخليقه تلك الصفة فى الثوب عند مباشرة الخياطة فاما فيما نحن فيه فبخلافه لما بينا ان اداء الصوم ليس بغير للصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كما انه هو المؤدى فاما التركب الحاصل فى الثوب فليس بفعل له فانه ليس بمتركب بل المتركب هو الثوب ولو كانت صفة التركب فعلا له لكان هو المتركب فدل ان بين الامرين تفاوتا عظيما ❊ على ان من ساعده ان المعقود عليه الخياطة يقول هى الواجبة بنفسها واداؤها نفسها لاغيرها ووجوبها بالعقد وجوب ادائها لاغير بدلالة مابينا ان اداء الفعل نفسه لاغير ❊ وقولهم ان فى حق النائم والمغمى عليه اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح لما بينا ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوب الشئ مع انتفاء وجوبه محال فاذا لانسلم وجوب اصل الصوم والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الاغماء بخطاب مبتداء ❊ من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر الاية والمغمى عليه مريض ❊ ومن قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها والاغماء مثل النوم ❊ قولهم هذا يسمى قضاء ولو كان ابتداء فرض لزمه لكان اداء قلنا لافرق بين الاداء والقضاء بل هما لفظان متواليان على معنى واحد يقال قضيت الدين واديته وقضيت الصلوة واديتها على ان المغايرة بينهما يثبت باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللغة ❊ قولهم يراعى فيه شرائط القضاء قلنا عند الخصم لافرق بين الاداء والقضاء فى حق النية لافى الصوم ولافى الصلوة وانما يحتاج الى ان ينوى صوما وجب عليه عند زوال العذر ولولا العذر وجب فى الوقت المعين له شرعا وبهذا لايتبين ان الصوم او الصلوة كانا يجبان فى حالة سقط عن الانسان اداؤهما ❊ وقولهم لو مضى الوقت على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب عليه القضاء الى اخره فاسد ايضا لانا بينا بالدليل ان هذا محال والاشتغال باثبات المستحيل بما يتحامل انه دليل ضرب من السفه ❊ على ان الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مغمى عليه او نائم بعد زوال العذر ماكان يوجد فى الوقت لولا العذر وفى باب الصبا والكفر مافعل هكذا والامر لصاحب الشرع يفعل مايشاء ويحكم مايريد ❊ قال ولانقول يتحقق وجوب اصل الصوم فى حق المسافر والمريض وتاخر وجوب الاداء لما بينا انه محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد معلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عباده ورحمة عليهم فان اختار الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى حالتى الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى

انه لو لم يدرك عدة من ايام اخر بان مات من مرضه اوفى سفره يلقى الله تعالى ولاشئ عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ماادرك فاما ان يقول بوجوب الاصل دون وجوب الاداء فكلا ❊ وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال والاداء فعل فى ذلك المال فيجب عند تحقق الاسباب الاموال فى ذمم الصبيان وجعل ذلك شرعا كما لو وضع عند الصبى مال معين فيجب على الولى اداء ماوضع فى ذمة الصبى من المال وتفريغها عنه كما لو وضع فى بيت الصبى مال وهذا لايمكن تصويره فى الافعال ❊ هذا كلامه اوردته بلفظه وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالتها فى الواجب البدنى ❊ والجواب ان الامر ليس على مازعم فانا وان سلمنا ان الصوم او الصلوة هو الفعل واداء الصوم هو الفعل ايضا لكنا لانسلم انهما واحد ❊ وبيانه ان لكل شئ من الاجسام والاعراض وجودا فى الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ❊ ووجودا فى الخارج ويدرك ذلك بالحس فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهنى ووجوب الاداء عبارة عن وجوب اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجى ولاشك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود فى الذهن وان كان مطابقا له ولهذا لايتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم بل هو باق على حاله ❊ والبدنى كالمالى بلافرق فان اصل الوجوب فى المال عبارة عن لزوم مال متصور فى الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى الا انه لما لم يكن فى وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب فى حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لاباعيانها فثبت بما ذكرنا ان المغايرة بينهما ثابتة من غير استحالة والله اعلم ﴿ قوله ﴾ ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد اى لم يشرع فى الاداء ❊ انتقلت السببية الى الجزء الثانى ❊ ثم كذلك تنتقل اى ما انتقل من السببية الى الثانى ينتقل الى اخر اجزاء الوقت جزأ فجزأ مثل انتقالها الى الثانى لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقى ظرف وشرط كان الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا عن الفائت فى كونه سببا الى ان يبلغ اخر الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب عينا لكن على تقدير الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا فى شرح التقويم للمصنف رحمه الله ❊ ولايقال لاضرورة فى نقل السببية وجعل القائم خلفا عن الفائت اذ الفوات لايمنع من تقرر السببية كما اذا فات الوقت ❊ لانا نقول دل على ذلك تغير الاحكام بالسفر والاقامة والحيض والطهر ونحوها بعد الجزء الاول فان السببية لو تقررت عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لاتتغير بها بانقضاء الوقت ❊ وانما لم يمنع تقرر السببية فوات الوقت لعدم مايعارضه بعده واما ههنا فالجزء الثانى يعارض الاول وهو موجود بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية ﴿ قوله ﴾ لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء يعنى كان

ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثانى ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان مايلى الاداء به اولى لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل لم يجز تقريره على ماسبق قبل الاداء لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل بلادليل

(ضرورة)

ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اى على الزمان الذى يقع فيه الاداء اوجبت انتقال السببية من الكل الى الجزء فكذلك توجب انتقالها الى الثانى والثالث لان السبب انما يكون متقدما بصفة الاتصال بالمسبب لابصفة الانفصال اذ الانفصال بعارض وصفة الاتصال لاتثبت الا بالانتقال الى مابعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم ايضا كالانتقال الاول ﴿ قوله ﴾ وكان مايلى الاداء به اولى كانه جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لانسلم تحقق الضرورة فى الانتقال الى مابعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب فقال مايلى الاداء به اولى اى الجزء المتصل بالاداء بنفسه اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الادنى لما ذكرنا من الدليل ❊ لم يجز تقديره اى لم يجز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الاداء ❊ لان ذلك يؤدى الى التخطى اى التجاوز ❊ عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل ❊ يوجب ذلك لان الدليل انما دل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلادليل واذا كان كذلك كانت الضرورة فى الانتقال الى الثانى والثالث باقية (فان قيل لاضرورة فى الانتقال الى مابعد الجزء الاول لان حكم السبب الوجوب فى الذمة لا حقيقة الاداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الاول متصلا به فلاحاجة الى انتقال السببية عنه (قلنا الامر كذلك الا ان الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه اداء ذلك الواجب كان من نتيجة ذلك السبب ايضا فيجب ان يكون متصلا به وكذلك الحكم فى البيع ايضا الا ان البيع باق حكما الى زمان الاداء شرعا اذ العقود الشرعية موصوفة بالبقاء على ماعرف فيثبت الاتصال بينه وبين الاداء الذى هو حكمه فاما الجزء الاول ههنا فقد انقضى حقيقة وكذا حكما لانه لا ضرورة فى ابقائه حكما لان امثاله التى تصلح للسببية توجد بعده فلايثبت الاتصال فلهذا دعت الضرورة الى الانتقال ❊ وذكر فى بعض الشروح ان معنى قوله وكان مايلى الاداء به اولى ان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية لايجوز الغاؤه وجعل ماقبله سببا لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل وهو الجزء المتصل بلادليل وذلك لايجوز كمن سبقه الحدث فى الصلوة فانصرف واستقبله نهر ووراءه نهر اخر فترك الاقرب ومشى الى الابعد لايجوز وتفسد صلوته لانه اشتغال بما لايعنيه فكذلك هذا (قلت هذا معنى حسن ويشير اليه قوله ولم يجز تقريره على ماسبق ولكن قوله يؤدى الى التخطى عن القليل لاينقاد له ولو كان المعنى ماذكر لوجب ان يقال يؤدى الى التخطى عن القريب الى البعيد بلادليل ❊ وقوله بلادليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء فى الوقت فانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل ❊ وحاصل ماذكرنا ان السببية لو لم ينتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية وانه باطل المقصود

به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التحكم عن القليل بلادليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال ※
وقد استدلوا عليه بدلالة الاجماع ايضا فان الاهلية لو حدثت فى اثناء الوقت بان اسلم الكافر او
طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت
السببية على الجزء الاول ولم ينتقل جزأ فجزأ لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الاهلية
بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحمرار جائز نصا واجماعا ولولا الانتقال لم يجز
كما اذا قضى عصر الامس فى هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال ﴿ قوله ﴾
واذا انتهى الى اخر الوقت ※ اعلم ان خيار تأخير الاداء يثبت الى ان يتضيق الوقت بحيث
لايسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه يأثم فاما انتقال السببية فكذلك يثبت الى
تضيق الوقت ايضا عند زفر رحمه الله لانه مبنى على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا
الانتقال ثابت الى اخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لايعارض
الموجود وانما لايسعه التأخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت ※ واذا عرفت هذا فاعلم
ان اخر الوقت فى قوله واذا انتهى اى الانتقال الى اخر الوقت ان حمل على وقت التضيق
بدليل قوله حتى تعين الاداء لازما كان موافقا لمذهب زفر لان استقرار السببية عند التضيق
مذهبه وان حمل الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة لانه
ثابت قبل ذلك ※ الا ان يقال المراد من استقرار السببية استقرارها فى حق وجوب الاداء لا فى
عدم جواز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لايدل عليه ※ او يقال المراد من تعين الاداء
تقرر الواجب يعنى واذا انتهى الانتقال الى اخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا
يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا ينتقل الى غيره اذ لم
يبق بعده شئ يحتمل الانتقال اليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء فى الحيض والطهر
والصبا والبلوغ والكفر والاسلام على ماعرف وان لم يتصل به الشروع فينتقل السببية الى
كل الوقت كما سيأتى بيانه ※ فصار الحاصل انه يتعين للسببية الجزء المتصل بالاداء فان اتصل
بالجزء الاول كان هو السبب والا فينتقل الى الثانى والثالث لان فى المجاوزة عن الجزء الذى
يتصل به الاداء فى جعله سببا لاضرورة وليس بين الادنى والكل مقدار يمكن الرجوع اليه
كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ﴿ قوله ﴾ فان كان ذلك الجزء صحيحا بيان استقرار السببية
واعتبار صفة ذلك الجزء فانه ان كان صحيحا كان الواجب كاملا كما فى الفجر وان كان فاسدا اى
ناقصا كان الواجب ناقصا ※ فاذا غربت الشمس فى خلال العصر لايفسد العصر لانه وجب ناقصا
لنقصان فى سببه وبالغروب ينتفى النقصان فيؤدى كاملا ※ ولو طلعت فى خلال الفجر تفسد عندنا وقال
الشافعى رحمه الله لاتفسد اعتبارا بالغروب واستدلالا بقوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح
قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر
رواه ابوهريرة رضى الله عنه ※ والفرق بينهما عندنا ان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لاينتفى
الكراهة بل يتحقق فكان مفسدا للفرض والغروب باخره وبه ينتفى الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر ※

واذا انتهى الى اخر الوقت
حتى تعين الاداء لازما
استقرت السببية لما يلى
الشروع فى الاداء فان كان
ذلك الجزء صحيحا كما فى الفجر
وجب كاملا فاذا اعترض
الفساد بطلوع الشمس
بطل الفرض وان كان
ذلك الجزء فاسدا انتقص
الواجب كالعصر يستانف
فى وقت الاحمرار فاذا
غربت الشمس وهو فيها
لم يتغير فلم يفسد ولا يلزم
اذا ابتداء العصر فى اول
الوقت ثم مده الى ان غربت
الشمس قبل فراغه منها فانه
نص محمد انه لا يفسد وقد
كان الوجوب مضافا الى
سبب صحيح

(وتاويل)

وتاويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل اوكثر كذا فى المبسوط ولكن
يابى هذا التاويل ماروى فى رواية اخرى عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله
عليه وسلم انه قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته
واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته ※ والتاويل الصحيح
ماذكره ابوجعفر الطحاوى رحمه الله فى شرح الاثار ان هذا الحديث كان قبل نهيه عليه السلام
عن الصلوة فى الاوقات المكروهة ※ ولايقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى
عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث ※ لانا نقول بل هو نهى
عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لايجوز الاترى ان النبى صلى الله عليه وسلم
لما فاته صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انتظر فى قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا
على ان مارووا نسخ به ※ وعن ابى يوسف رحمه الله ان الفجر لايفسد بطلوع الشمس ولكنه
يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا لكيلا يكون مؤديا بعض الصلوة فى
الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة فى الوقت اولى من اداء
الكل خارج الوقت كذا فى المبسوط ※ وقوله بطل الفرض اشارة الى نفى ماروى عن محمد
رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان الجهة على ماعرف فى شرح الجامع الصغير
للمصنف ※ ﴿ قوله ﴾ جعل الوقت متسعا ※ الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء
فرض الوقت واثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد
مشغولا بخدمة ربه فى جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات
الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت
فى حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة
ههنا الا بان يقع بعض الاداء فى الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز
عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما لاقصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد فى النوادر ان
من شرع فى الخامسة بعدما قعد قدر التشهد فى الصلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة
اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على
الاول وقد حصل حكما لاقصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا كذا ذكره
ابواليسر رحمه الله ※ وذكر القاضى الامام علاء الدين المعروف بالغنى فى مختلفاته ان السبب
انما هو الجزء القائم من الوقت لاجملة الوقت ونعنى بالجزء القائم انه لو اخر ينتقل السببية جزأ
فجزأ الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر
يفسد بطلوع الشمس فى خلاله والعصر لايفسد بالغروب ※ ثم قال وظن كثير من فقهائنا
انا نعنى بالجزء القائم الجزء الذى هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع فى العصر
فى الوقت المستحب وطول القرأة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب
مضافا الى الجزء الذى هو قبيل الشروع لكان لايجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع

ووجهه ان الشرع
جعل الوقت متسعا
ولكن جعل له حق شغل
كل الوقت بالاداء فاذا شغله
بالاداء جاز وان اتصل
به الفساد لان مايتصل
من الفساد بالبناء جعل
عفوا لان الاحتراز عنه
مع الاقبال على الصلوة
متعذر وقد روى هشام
عن محمد رحمه الله فيمن قام
الى الخامسة فى العصر انه
يستحب له الاتمام لانه من
غير قصده ثبت فاذا اتصل
به الفساد صار فى الحكم
عفوا فصار بمنزلة المؤدى
فى وقت الصحة بخلاف حالة
الابتداء لانه بقصده ثبت
الفساد اذا لاحتراز عنه
ممكن بان يختار وقتا لافساد
فيه

كل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه ومحل لادآئه الا ان يخرج الوقت فيتقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها فى آخر الوقت ﴿ قوله ﴾ واما اذا خلا الوقت يجوز ان يكون جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير لزم ان يجوز الادآء فى الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغى ان يجوز قضاؤها فى الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر ❊ ويجوز ان يكون ابتداء بيان النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا فات الادآء فى الوقت لانا انما جعلنا جزأ من الوقت سببا ضرورة وقوع الادآء فى الوقت لان الوقت بعينه شرط الادآء وذلك سبب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزأ منه سببا والثانى ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد فى الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا لكما له لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد فى كل الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح اداؤه فى وقت ناقص كما فى الفجر وقت الطلوع ❊ ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الفوات لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا فى الوقت فوجب ان لا يكون انما يترك الاداء ❊ لانا نقول ينتقل السببية الى الكل بعد اليأس عن الاداء فى الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب فى الوقت ❊ ولانه لما كان مأمورا باداء الصلوة فى الوقت ومن ضرورة جعل بعض الوقت سببا فى حقه وكان له القدرة على ان تقرر بعض الوقت للسببية بان يصل الادآء به يأثم بتركه وتقصيره ﴿ فان قيل ﴾ لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص فى العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغى ان يجوز قضاؤه فى وقت مثله ﴿ قلنا ﴾ السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب يكون كذلك فلا يتادى فى الوقت الناقص من كل وجه كذا فى مختلفات القاضى الغنى ❊ الا انه يقتضى انه لو قضى العصر فى اليوم الثانى فوقع بعضه فى الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شئ من الصلوات كذا ذكر القاضى الامام فخر الدين رحمه الله فى الجامع الصغير ❊ والجواب الصحيح ماذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالادآء حتى تحقق التفويت بمعنى الوقت صار دينا فى ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتادى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا فى الذمة وذلك بان يشتغل بالادآء لانه يمنع صيرورته دينا فى الذمة ❊ وحقيقة المعنى فيه ان النقصان فى هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن فى الاشتغال بالصلوة فى هذا الوقت تشبه بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم ما يعتقدونه الهة فى هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات فى حق ما يرجع الى الايجاب فى الذمة الا ان النقصان الذى ذكرنا كان متحملا فى الوقت للامر بالادآء فاذا مضى لم يبق متحملا لان الواجب تحقق فى الذمة كاملا فلا يتادى بصفة النقصان ❊ وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ

واما اذا خلا الوقت عن الادآء اصلا فقد ذهب الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الادآء فانتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا فاتت العصر اصلا اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يجز اداؤها بصفة النقصان ولا يلزم اذا اسلم الكافر فى اخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس فى اليوم الثانى وقد نسى ثم تذكر فاراد ان يؤديها عند احمرار الشمس

الصبي او طهرت الحائض فى اخر وقت العصر ثم قضوها فى اليوم الثانى فى ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا فى ذمته بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا كذا قال شمس الائمة رحمه الله ❊ ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقيما فى اول الوقت ثم سافر فى اخره وفاتته الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى كل الوقت ❊ لانا نقول النقصان من الاربع الى الركعتين لم يثبت من قبل السبب بل يثبت من قبل حال المصلى فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر فان النقصان فيه من قبل السبب فيتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكامل ❊ ولان الرخصة باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر باق فبمضى الوقت لا ينقلب فرضه اربعا بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود الى الكمال ﴿ قوله ﴾ لان هذا لا يروى اى عن السلف كابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل ان يجوز قال ابو اليسر فى هذا المقام لا نسلم بانه لا يجوز بل يجوز بانه لا رواية لهذا ❊ ومن المشايخ من قال لا يجوز لان الفوات عن الوقت يوجب القضاء عن الوقت فلا يجوز فى وقت ناقص بخلاف الاداء كما قالوا فى قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز فى رمضان الثانى وان كان الاداء جائزا فى الرمضان الاول ﴿ قوله ﴾ لما لم يكن متعينا يعنى لكون الوقت متسعا فكون العبد مختارا فى الاداء ❊ والواو فى قوله والاختيار للحال ❊ والضمير فى فيه راجع الى الادآء او الى التعين الذى دل عليه الكلام ❊ قصدا اى بالقلب بان نوى ان يكون هذا الجزء سببا ❊ ونصا اى بالقول بان يقول عينت هذا الجزء للسببية لا يتعين ويجوز الادآء بعده ❊ وهذا اى عدم قبوله التعين قصدا ونصا ❊ وليس الى العبد ولاية تعين الاسباب والشروط اى من غير تفويض اليه وههنا كذلك ❊ ينزع الى الشركة اى يفضى ويذهب اليها يقال فلان نزع الى ابيه فى الشبه اى ذهب ❊ والتعين نوع تصرف لانه تقييد للمطلق وهو نسخ لاطلاقه ❊ ثم يتعين به المشروع اى بارتفاقه تعين ما هو متعلق به ﴿ قوله ﴾ وانما للعبد ان يرتفق يعنى ليس له الاختيار المطلق لان ذلك لله تعالى يفعل ما يشأ ويختار فلو ثبت التعين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه خال عن الرفق والنفع وانما جعل الى العبد اختيار فيه رفق ولا رفق له فى اختيار جزء من الجملة قولا بل فيه نوع ضرر لانه ربما لا يمكنه الادآء فيه فيفوته الادآء اصلا مع بقاء الوقت وانما اليه التعين باداء الصلوة وفيه فائدة بان يختار الادآء فى الجزء الذى تيسر عليه الادآء كذا فى اصول الفقه للمصنف رحمه الله ﴿ قوله ﴾ ان لا ينفى غيره اى لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت لما لم يكن معيارا لا يصير مستغرقا بالواجب فلا ينفى مشروعية سائر انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لافعال معلومة من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الافعال وجبت فى الذمة والادآء يحصل بمنافع بدنه فكان الوقت خلوا عنها فبقى غيرها مشروعا فيه والمنافع مملوكة له يصرفها الى اى نوع شاء كالرجل عليه ديون وله مال لا ينفى وجوب دين اخر وقضاء دين اخر عن ذلك

لان هذا لا يروى ومن حكم هذا القسم ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد لم يقبل التعين بتعينه قصدا ونصا وانما يتعين ضرورة تعين الادآء وهذا لان تعين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اثبات ولاية التعين قصدا ينزع الى الشركة فى وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما ونظير هذا الكفارة الواجبة فى الايمان ان الحانث فيها بالخيار ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يصح وانما يصح ضرورة فعله لما قلنا ومن حكمه ان التاخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الاداء ومن حكم كونه ظرفا للواجب انه لا ينفى غيره لانه مشروع افعالا معلومة فى ذمة من عليه فبقى الوقت خاليا وبقيت منافعه على حقه فلم ينف غيرها من الصلوات

المال كذا هذا ۞ وكذلك من اجر نفسه لخياطة الثوب ملك ان يخيط ثوبا اخر لان الواجب فعل الخياطة وذلك لاينافى فعلا اخر كذا هنا ﴿قوله﴾ النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه اى ليصير المنافع التى هى مملوكة له صالحة لاداء الفرض وغيره مصروفة الى ماعليه ۞ ولايقال هذا تفسير القضاء لان القضاء صرف ماله من المشروع بعد فوات الوقت الى ماعليه وهذا صرف المنافع فى الوقت الى ماعليه ۞ ثم لابد من لاتعين النية وهو ان تعين فرض الوقت لتعدد المشروع فى هذا الوقت ۞ ولم يصر مذكورا بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلى ۞ الا عند تعين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلى فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهى لايعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لايسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لودخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذى ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الاترى ان التعدد باق فانه لوقضى فرضا اخر عند ضيق الوقت اوادى نفلا جاز ويجوز ان يكون المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوهما اى لايسقط هذا الشرط بان نام اواغمى عليه اونسى حتى ضاق الوقت لانها من العوارض ۞ وكذلك لايسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لايصلح سببا لسقوط الحق ﴿قوله﴾ وانما قلنا انه معيار اى الوقت معيار ۞ لانه قدر اى لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بنقصانه كالمكيل بالكيل ۞ وعرف به اى الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار فى تعريفه لايوجد بدونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة ۞ ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تاكيدا لقدر اى قدر الصوم بالوقت عرف مقدار الصوم به فكان معيارا له ۞ وسبب له عطف على معيار اى الوقت سبب للصوم كما يعرف فى موضعه ۞ ومن حكمه اى حكم هذا النوع ۞ شغل المعيار به اى بهذا الواجب الموقت به ۞ وهو اى المعيار واحد والواو للحال فاذا ثبت له اى للمعيار وصف وهو كونه مشغولا بواجب يعنى المعيار واحد فاذا صار معيارا للفرض لايسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعين الفرض انتفاء غيره لانه لايتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور فى هذا الوقت الا امساك واحد وهو لاينفصل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه ولا يتصور الاداء شرعا كذا قاله شمس الائمة رحمه الله ۞ وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر اذا نوى واجبا اخر فى رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام فى حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق فى حق المسافر كما تحقق فى حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه وقد بينا ان شرعه ينفى شرعية

ومن حكمه ان النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه ومن حكمه ان تعين النية شرط لان المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعين الوصف ومن حكمه انه لما لزمه التعين لما قلنا لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زايدا وهو التعين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واما النوع الثانى من الموقتة فاجعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلنا انه معيار له لانه قدر وعرف به وسبب له وذلك شهود جزء من الشهر لما ذكر فى باب السبب ان شاء الله ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشرع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد فاذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون فى معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء الواجب فيه من المسافر لان شرع الصوم فيه عام الاترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه فيثبت انه مشروع فى حقه الا انه رخص له ان يدعه بالفطر وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فانعدم فعله لعدم مانواه وكذلك على قولهما اذا نوى النفل او اطلق النية وكذلك المريض فى هذا كله وقال ابو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على المسافر – (الغير)

الغير فثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا فى حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ۞ وقوله رخص له ان يدعه بالفطر معناه ان الترخص بالفطر دون غيره فلو جوزنا له الصوم لا عن فرض الوقت صار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب المشروع لا انقيادا للشرع كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم ۞ فانعدم فعله اى اداؤه الواجب الاخر او التطوع ۞ لعدم مانواه اى لعدمه فى نفسه شرعا كالصوم فى الليل ۞ وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا نوى عن واجب اخر يقع عما نوى لان الوجوب وان كان ثابتا فى حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذى هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لايكون مؤاخذا بفرض الوقت ويكون مؤاخذا بذلك الواجب ۞ ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى ﴿قوله﴾ ولهذا صح اداؤه ۞ وهذا عند جمهور الفقهاء واكثر الصحابة رضى الله عنهم ۞ وعند اصحاب الظواهر لايجوز وهو مروى عن ابن عمر وابى هريرة رضى الله عنهم لان الوجوب فى حقه مضاف الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت فى حقه كالشهر فى حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر وقال ليس من البر الصيام فى السفر ۞ وتمسك الجمهور بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا يعم المسافر والمقيم ثم قوله عز ذكره ومن كان مريضا او على سفر لبيان الترخص بالفطر فينفى به وجوب الاداء لا جوازه ۞ وفى حديث انس رضى الله عنه قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر لايعيب البعض على البعض والاخبار فى هذا كثيرة ۞ وتاويل حديثهم اذا كان يجهده الصوم حتى يخاف عليه الهلاك على ماروى انه عليه السلام مر برجل مغشى عليه قد اجتمع عليه الناس وقد ظلل عليه فسال عن حاله فقيل انه صائم فقال ليس من البر الصيام فى السفر يعنى ان هذا حاله كذا فى المبسوط ﴿قوله﴾ بلا توقف احتراز عن اداء الصلوة فى اول الوقت على قول بعض مشائخنا العراقيين فانه موقوف على مايظهر من حال المؤدى فى اخر الوقت عندهم لان السبب هو الجزء الاخير عندهم ۞ واحتراز عن اداء الزكوة فى اول الحول فانه موقوف على كمال النصاب فى اخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترد من الساعى ان كان قائما لان اصل السبب وان وجد فى اول الحول الا ان وصفه وهو النماء لم يوجد فلوجود اصل السبب قلنا بالجواز ولفوات وصفه قلنا بالتوقف وههنا السبب وهو شهود الشهر ثابت فى حق الجميع وبصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو البيت ۞ ويجوز ان يكون معناه بلا تردد وشك ﴿قوله﴾ وصار كونه ناسخا لغيره

ولهذا صح اداؤه بلا توقف الا انه رخص له الترك قضاء لحقه وتخفيفا عليه فلما ساغ له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه ففيما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه من الدين اولى وصار كونه ناسخا لغيره معلقا باعراضه عن جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة

جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت فى حقه لم يبق غيره مشروعا اى صار كون صوم رمضان نا سخا لغيره من الصيامات متعلقا باعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة ۞ فاذا لم يفعل اى لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا ۞ بقى اى غير صوم الوقت مشروعا لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فصح اداؤه وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه وهو الاصح لانه لايمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتجشم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت فى الثانى ولا فائدة فى النفل الا الثواب وهو فى فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم ثبت الترخص بقى صوم الوقت مشروعا فيتادى بنية النفل كما فى حق المقيم ۞ وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب واستحقاق الاداء بمنافعه فان ذلك موجود فى الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين فى حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فلا ينتفى صحة اداء صوم اخر منه بهذا الامساك كذا ذكر الامام السرخسى وذكر القاضى الامام ابوزيد ان الله تعالى امر المسافر ابتداء بصوم العدة من غير شرط الترخص الفطر فتاجل وجوب الصوم فى حقه بالاضافة كمن نذران يصوم رجب وهو فى غير رجب لايجب الصوم عليه فى الحال فلم يبق فى حقه رمضان فرضا الا ان يعجله ولما نوى صوما اخر ماعجله فبقى رمضان فى حقه كشعبان مالم يعجل الفرض فيصح منه اداء النفل وغيره ۞ وتبين بهذا انه مترخص باداء النفل ايضا كما انه مترخص باداء فرض اخر وان ترخصه لايبطل الا بصوم الوقت ۞ واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التى لايصح بنية النفل لاشك انه يقع عن رمضان لان بنية النفل لما وقع عن صوم الوقت مع انها لايحتمل الفرض فبالنية المطلقة التى يحتمله اولى ان يقع عنه ۞ وعلى الرواية التى يقع بنية النفل عن النفل قيل اذا اطلق النية لايقع عن الفرض لان رمضان لما صار فى حقه كشعبان حتى قبل سائر انواع الصيام لابد من تعيين النية كما فى الظهر المضيق ۞ ولان المطلق يحتمل النفل والفرض والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذى هو ادنى اولى كما فى خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة وهى صوم الوقت لايثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لايحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لايتادى بمثل هذه النية فى غير رمضان ففيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هى يحتمله كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت ۞ وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما فى معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هى متعلقة بالفطر لاغير ﴿ قوله ﴾ اما المريض فالصحيح عندنا الى اخره ۞ احترز به عما روى ابو الحسن الكرخى رحمه الله ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية احد شيخ الاسلام خواهر زاده

واذا لم يفعل بقى مشروعا فصح اداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه فى سفره فصار هذا الوقت فى حق تسليم ماعليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيامات والطريق الاول يوجب ان لايصح النفل بل يقع عن الفرض والثانى يوجب ان يصح وفيه روايتان عنه واما اذا اطلق النية فالصحيح ان يقع عن رمضان لان الترخص والترك لايتحقق بهذه العزيمة واما المريض فان الصحيح عندنا فيه ان يقع صومه بكل حال عن الفرض لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح

رحمه الله فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب اخر فعند ابى حنيفة يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففى ظاهر الرواية انه يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يصير صائما عما نوى ۞ وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضى الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الولو الجى والقاضى الامام ظهير الدين البخارى والشيخ كبير ابى فضل الكرمانى رحمهم الله فقد ذكر ابو الفضل فى الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما يتساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله نصا انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع ۞ وماذكر ههنا اختيار المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما ۞ قلت وكشف هذا ان الرخصة لايتعلق بنفس المرض باجماع بين الفقهاء ولا يعبأ فيه بقول مخالفيهم وذلك لان المرض متنوع نوع منه مايضربه الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيرها ونوع منه مالايضربه الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفيها فمن البعيد ان يثبت فيما لاحاجة فيه الى دفع ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فتعلق الترخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف ۞ ثم عندنا يثبت الترخص بخوف ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز لاخلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر فان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان يحمل زيادة المرض وصام عن واجب اخر لاشك انه يقع عما نوى عند ابى حنيفة اذ لافرق بينه وبين المسافر بوجه ۞ فعلى هذا لايستقيم الفرق الذى ذكره صاحب الكتاب الا بتاويل وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الترخص فى النوع الاول وهو الذى يضر به الصوم بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقى دفعا للحرج وتعلق فى النوع الثانى بحقيقة العجز لانه وان لم يضر به الصوم لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذى عجزبه عن الصوم لابد من ان يثبت له الترخص دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا او لم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت ۞ فظهر ان مراد الشيخ ابن الحسن من قوله الجواب فى المريض والمسافر سواء المريض الذى اضر به الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ۞ ومراد المصنف من قوله ان رخصته متعلقة بحقيقة العجز المريض الذى لم يضر به الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ۞ وقوله فان الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابى الحسن ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تاويل لاوجبت تعميم الحكم فى كل حق مريض كعمومه فى حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهرى واشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا ۞ يوضح ماذكرنا ماقال شمس الائمة فى المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ۞

فاما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر بقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى حينئذ

ثم قال وذكر ابوالحسن الكرخى رحمه الله ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة وهو سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا يدلك بادنى تأمل على صحة ماذكرنا والله اعلم ﴿ قوله ﴾ بطريق التنبيه التنبيه الاعلام يعنى جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنياوية بنبه على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الاولى لانه اهم ❊ فتعدى الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس او بالدلالة ﴿ قوله ﴾ ولما صار متعينا الى اخره ❊ الصحيح المقيم اذا امسك فى نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج به عن عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف وجد وقع عن جهة المأمور به كالامر برد المغصوب والودايع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اى وجه اوقع الفعل لايقع الاعن الجهة المستحقة عليه ❊ وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج عن العهدة وكالو استاجر انسانا ليخيط له ثوبا كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سوآء قصدبه التبرع او اداء الواجب بالعقد ❊ والفقه الجامع للكل انه لما اخذ تعلقا بمحل عين كان متعينا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب ايجاده ❊ ولنا حرفان ❊ احدهما ان الواجب فى الذمة امر العبد بتحصيله وايجاده فى وقت عين والايجاد بصورته ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لايحصل الا بالعزيمة ولم توجد فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج تم بصورته ومعناه وكذا الفعل فى الاجارة تم بصورته ومعناه ❊ والثانى وهو المذكور فى الكتاب ان منافعه مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ونعنى بها الصلاحية التى يتمكن بها من اداء العبادة اوغيرها وهو مأمور بان يؤدى بها ماهو مستحق عليه من العبادة وذلك باداء يكون منه عن اختيار فلايتحقق ذلك بدون العزيمة لانه مالم يعزم لايكون صارفا ماله الى ماهو مستحق عليه ولايحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشئ ❊ ولايقال الامساك وجد منه اختيارا فلاحاجة الى النية ليحصل الاختيار ❊ لانا نقول انما شرطنا الاختيار فى صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولايحصل ذلك بدون النية وانما لايمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لالان المنافع مستحقة عليه كما لا يمكنه ذلك فى الليل وهذا بخلاف الاجير فان المستحق منافعه ان كان اجير وحد او الوصف الذى يحدث فى الثوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لايتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة فى حقه مجازا لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه كما كان الصدقة على الغنى صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة فى المحل ❊ قال شمس الائمة فى المبسوط وفى مسئلة هبة النصاب معنى القصد حصل

بطريق التنبيه الى حاجته الدينية قال زفر رحمه الله ولما صار الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما يتصور من الامساك فى هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول وكاجير الوحد يستحق منافعه قلنا ليس التعين باستحقاق لمنافع العبد لان ذلك لايصلح قربة وانما القربة فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع فى هذا الوقت مما يتصور فيه الامساك قربة الا واحداً فانعدم غير الفرض الوقتى لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منافعه كما ينعدم فى الليل اصلا ولا استحقاق ثمة فاذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشئ بخلاف هبة النصاب لانه عبادة تصلح مجازا عن الصدقة استحسانا وقال الشافعى رحمه الله

باختيار المحل ومعنى القربة حصل لحاجة المحل الاترى ان من وهب لفقير شيئا لايملك الرجوع فيه لحصول الثواب له ❊ فالحاصل ان الخصم نظر الى الامساك فقال هو الواجب لاغير وجعل تاثير النية فى تحصيل الايقاع عن الجهة المستحقة ولاحاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل عين ونحن جعلنا تاثيرها فى تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما وقفنا على حصول الصورة او جعلنا تاثيرها فى تحقيق معنى الاختيار الذى هو شرط فى تحصيل العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول اداء العبادة عن اختيار اعرضنا عن تعيين النية كما نذكره مع الشافعى رحمه الله عليه ❊ وكان ابو الحسن الكرخى رحمه الله ينكر هذا المذهب لزفر ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله ❊ وهذا الاختلاف الذى ذكرنا فى الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلاخلاف انه لايكون صائما مالم ينو ❊ والفرق لزفر رحمه الله ان الاداء غير مستحق عليه فى هذا الوقت فلا يتعين الابنيته بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما يشترط النية ليصير الفعل قربة وفى هذا المسافر والمقيم سواء كذا فى المبسوط ❊ وقوله كصاحب النصاب اداء وهبة من الفقير بعد الحول انما يستقيم مقيسا عليه لزفر اذا لم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة بان كان مديونا او وهبه منفرقا فاما اذا لم يكن كذلك فلا لان ايتاء مائتى درهم الى الفقير بنية الزكوة لايصح عنده ولايخرج به عن العهدة فخالفك فى الهبة بدون نية الزكوة الا اذا اراد به الالزام على مذهب الخصم ❊ مما يتصور فيه الامساك قربة اى من فرض الوقت والقضاء والمنذور والكفارة والنفل ❊ الا واحدا وهو فرض الوقت ❊ لم يكن بد من التعيين اى تعيين المنافع للعبادة ❊ لانه عبادة اى عقد الهبة عبارة والعبارة شئ فامكن ان يجعل مجازا عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فانه ليس بشئ ﴿ قوله ﴾ لما بقيت منافعه الى اخره ❊ يصح صوم رمضان بنية التطوع ونية واجب اخر ونية الصوم مطلقا عن الصحيح المقيم وقال الشافعى رحمه الله لايصح عن احد بنية ما الا بنية فرض رمضان لان منافعه لما بقيت على ملكه وجب التعيين اى تعيين الجهة لانه لايتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت مالم يعينه فى عزيمته وهذا لان الصوم متنوع فى اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر فى الوصف كما هو معتبر فى الاصل فانه مأمور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ فى العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عبادة لاعن اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة للاصل نفيا للجبر فكذلك يشترط للوصف لهذا المعنى كما فى الصلوة ❊ ولايقال تعين المحل لقبول المشروع دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف ❊ لانا نقول تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولايغنى تعين المحل عن ذلك شيئا اذ نحن مااعتبرنا النية لتمييز حتى يسقط اعتبار التمييز بالنية بتعين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ماحققنا ❊ ولايلزم عليه حجة الفرض حيث يتادى بمطلق النية بالاجماع وبنية النفل عندى لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ما روى عن النبى

لما كانت منافعه بقيت على ملكه وجب التعيين حتى يصير مختارا لامجبورا ولو وضعنا عنه تعين الجهة لصار مجبوراً فى صفة العبادة ولخلا معنى العبادة عن الاقبال والعزيمة وقلنا الامر على ماقلت الا انه لما اتحد المشروع فى هذا الوقت تعين فى زمانه فاصيب بمطلق الاسم ولم يفسد بالخطاء فى الوصف كالمتعين فى مكانه فصار جوازه بهذه النية على انه تعين لاعلى ان التعين عنه موضوع فكان هذا منا قولا بموجب العلة وقال الشافعى رحمه الله

عليه السلام انه رأى رجلا يلبى عن شبرمة فقال ومن شبرمة فقال اخ لى او صديق لى فقال احججت عن نفسك قال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة فامر بالحج لنفسه باحرام انعقد لغيره فجوز ناعن الفرض بنية النفل ايضا دلالة ❁ ولا يمكن الحاق الصوم بالحج لان امر الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم فى معناه ❁ ولكنا نقول الامر على ماقلت اى لابد للوصف من التحصيل بالنية نفيا للجبر كما لابد للاصل منه الا ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط هو نية الصوم المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزاه وان لم ينو فرضا وهو بنية اصل الصوم نوى مشروع الوقت ان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعى والواحد فى مكان اوزمان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم فان زيدا لو نودى ياانسان اويارجل وهو منفرد فى الدار كان كما قيل يازيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قد وجد بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم وهو معنى قول علمائنا رحمهم الله انه صوم عين فيتادى بمطلق النية كالنفل فى غير رمضان فانه لاصوم مع النفل فى غير رمضان فى اصل الشرع وانما يوجد غيره بعوارض ❁ وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض فى غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لغا فبقى مطلق النية ﴿ فان قيل ﴾ الواحد فى المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وههنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه (قلنا ان كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم مشروعا فى الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه ﴿ فان قيل ﴾ لو سلمنا انه يتادى بمطلق النية لانسلم انه يتادى بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان المتوحد فى المكان ينال باسمه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل ❁ كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لانه ترك الثقيل الى الخفيف فانه لو افطر فى النفل او فى القضاء لايلزمه الكفارة فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لتضاد بينهما ❁ يوضحه انه لو اعتقد المشروع فى هذ الوقت انه نفل يكفر فكيف يجوز ان يصير ناويا للصوم المشروع بنيته ﴿ قلنا ﴾ انه قد نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لايقبل وصفه فلغت نية الوصف وبقيت الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم غيره بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنسه اصلا والاعراض انما ثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت بالاتفاق فيلغو مافى ضمنها ❁ ونظيره الحج على مذهبه ❁ وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر ❁ وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزمه الله تعالى وبين مقداره واظهر لنا الزامه لذلك الفعل بطريق لاشبهة فيه فلولا الالزام الظاهر لما سمى الفعل فريضة ❁ والعبادة اسم لكل مايحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لايبقى فيه

لغيره شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لانها لو كانت على موافقة الهوى لتسارع اليها المكلفون لما فيها من داعية الهوى واستلذاذ النفس لذلك فيتحقق فيها الشركة فيزول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما للفعل لا لعينه بل لوجود فعل آخر من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهى ان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك عبادة فبعد ذلك اتسامه بسمة الفرضية لن يتعلق بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الالزام من الله تعالى على طريق ظهر ثبوته بيقين وقد تحقق ذلك فى هذا اليوم بعينه فيتسم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد اولم يشاء كالمولود اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله اخر يتسم هذا بسمة الاخوة لوجود من يقابله فكذا هذا ❁ غير ان من نوى نفلا او واجبا اخر ظن ان لا امر بتحصيل عبادة الصوم فى هذا اليوم وان العبادة وان حصلت وخلص الامساك لله تعالى لم يتسم بسمة الفرض لزوال الامر بالامساك المعين فى هذا اليوم وهذا الظن منه فاسد كما ظن ان هذا المولود لايسمى اخا لان امه ماولدت قبله وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاثم ثابتا كذا هذا ❁ قال وعن هذا قال بعض مشايخنا ان هذه المسئلة مصورة فى اليوم الاول من شهر رمضان اذا شك انسان فيه وشرع بهذه النيات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما لو وجد فى غيره من الايام فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان لا امر بالامساك فى هذا اليوم المعين بتعيين الله تعالى للامساك ومثل هذا الظن يخشى منه الكفر ❁ ثم قال فى اخر المسئلة ومن وقف على ماذكرنا عرف حيد الخصوم عن سنن الصواب بتعلقهم فى المسئلة بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات وانما لامرئ مانوى فانا سلمنا ان العمل لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية فى المتنازع فيه وانما الخصم هو الذى ترك العمل بالخبر حيث اخرج عمله المقرون بالاخلاص عن ان يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام ولكل امرئ مانوى يقتضى جواز الصوم لوجود النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالزام من الله تعالى على وجه توقف عليه بطريق لاشبهة فيه والله اعلم ﴿ قوله ﴾ لما وجب التعيين شرطا بالاجماع اى وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق بيننا اما تعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط من اوله فاذا صام بنية من النهار لايجزيه لان الصوم واجب عليه فى جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله عن النية فسد لفقد شرط ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية المتاخرة فى الماضى بطريق الالحاق باول النهار لان العزم اثره فى المستقبل من حيث تحقيقه وايجاده دون تصحيح الماضى لانه خرج عن يده ولم يبق قادرا ولا وجه لاعتباره فى الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر يرده الحقيقة لانه مأمور بالكل ولم يوجد فاراه موجدا فى الكل بالايجاد فى البعض خلاف الحقيقة الاترى انه لايكتفى بالامساك فى الاكثر ولا يقام مقام الكل فكذا فى اعتبار النية التى بها يوجد معنى الصوم فاذا فسد اوله بعدم العزيمة وانه غير متجزئ فسد الباقى ضرورة عدم التجزؤ ❁ ولا يقال ولما صح الباقى بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزؤ ايضا ❁ لانا نقول ترجيح الفساد فى باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين ❁ فهذا معنى قوله ووجب

لما وجب التعيين شرطا بالاجماع وجب من اوله لان اول اجزائه فعل مفتقر الى العزيمة فاذا تراخى بطل فاذا اعترضت العزيمة من بعد لم يؤثر فى الماضى بوجه لان اخلاص العبد فيما قد عمله لايتحقق وانما هو لما لم يعمله بعد فاذا فسد ذلك الجزء فسد الباقى لانه لايتجزى ووجب ترجيح جانب الفساد احتياطا

ترجيح الفساد احتياطا ۞ ولايلزم عليه النفل فانه يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه غير مقدر شرعا فيمكن ان يجعل صائما من حين نوى لما نبينه ﴿ قوله ﴾ وهذا بخلاف التقديم اى تأخير النية عن اول الامساكات يخالف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم يقترن باوله ايضا ولم يجز التأخير ۞ والفرق ان التقديم واقع على جملة الامساك يعنى انه قد عزم فى الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث كونها عزما فى المستقبل و لم يعترض عليه اى على ماقدم من النية مايبطله لانه لم يوجد مايضاده من ترك العزيمة او الا فطار بعد الصبح ۞ والاكل والشرب والمواقعة فى الليل لاينا فى العزيمة المتقدمة بالاجماع لان من شرط المنافاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلا فالاكل ومايشبهه لاينافى عزيمته فاذا لم يبطل يحكم ببقايها الى حين الشروع وانعذر اعتبارها مقترنة بحالة الشروع ولهذا عم الجواز انواع الصيامات من القضاء وغيره فاما المتاخر فلا يتصور تقديمه اصلا فلا يمكن الحكم به لان الشئ انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة ۞ وهذا كالنية فى اول الصلوة جعلت باقية حكما الى اخر الصلوة اما النية الموجودة فى خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة للتعذر كذا هنا ۞ ثم استوضح الشيخ ماذكر من الفرق بمسئلتين فقال الاترى ان النية بعد نصف النهار لايصح ولو جاز الحكم باقتران هذه النية باول الامساك كما جاز فى المتقدمة لما اختلف الحكم بين اول النهار واخره كما لم يختلف الحكم هناك بين اول الليل واخره ۞ والاترى ان فى صوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين اى بين تقديم النية وتاخيرها حيث جاز التقديم ولم يجز التاخير بالاجماع فكذلك ههنا لانه اقوى من سائر الصيامات فان الافطار فيه يوجب الكفارة دون غيره ۞ وعندنا اذا صام فى رمضان بنية قبل انتصاف النهار يجزيه واختلف فى ذلك طريق اصحابنا فمنهم من سوى بينه وبين النفل فى الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتاخيرها وهذا هو المذكور فى الكتاب فنتكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطا ينبغى ان يكون شرطا على وجه لايؤدى الى فوات المشروط ولهذا لم يشترط مقارنتها لجميع اجزاء العبادة فى جميع العبادات ولا بالجزء الاول فى باب الصوم لامتناع تحصيلها وتعذر تحصيلها على وجه يفوت فى الاعم الاغلب فلم يكن بد من تجويز التقديم ليحصل التكليف بقدر الوسع والتاخير يساوى التقديم فى هذا المعنى لانا لو لم نجوز التاخير يؤدى الى التفويت لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو امر غالب وقد يشتبه عليه رأس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تطهر المراة عن الحيض ولاتشعر الا بعد انفجار الصبح وكذا الصبى قد يبلغ فى الليل ولايعلم بذلك الا بعدا لانتباه وكذا الكافر قد يسلم فى الليل ولايعلم بوجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بينهما فى الحاجة وجب الحاق التاخير بالتقديم لئلا يؤدى الى فوات الصوم ﴿ فان قيل ﴾ لامساواة بين الحاجتين لان الحاجة الى جواز التقديم عامة فى حق جميع المكلفين والى جواز التاخير خاصة فى حق البعض ثابتة فى بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ماعليه احوال الدهماء لا على مايبتلى به الاشخاص الجزؤية على ماعرف ولهذا لم يجعل مابعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور بقاء الحايض النائمة والصبى المحتلم الى مابعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذا فيما نحن فيه ۞ على

وهذا بخلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه مايبطله فبقى فاما المعترض فلا يحتمل التقدم الاترى ان النية بعد نصف النهار لايصح والاترى ان فى الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين

ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت فى حق من يثبت فى حقه الحاجة لا فى حق الكل لان ماثبت لحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجراء الحكم فيه على الاطلاق وماثبت لحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفى اعتبارها تغليب العارض على الاصل ولهذا لم يبق للحاجة عبرة فى الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت فى جواز التيمم حتى اقتصر على من تحققت الحاجة فى حقه لكونها خاصة اذ الاصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضا ﴿ قلنا ﴾ انا انما سوينا بين الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فنطلب المساواة فى اصل الحاجة لا فى قدرها وقد وجدت كما بينا فيفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذ الخاصة منها فى موضعها كالعامة فى مواضعها والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتاخرة خاصة فيما شرع من الصوم فى وقت معين فاختص القول بالجواز فيه ۞ وماذكر ان بناء الاحكام على ماعم وغلب دون ماشذ وندر كلام فى غير موضعه لان ذلك على ماذكر فيما كان من الخاص فى حيز الندرة فاما ماكان فى نفسه فى حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر فى حق جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب لدخول العدم فى نفسه فى حد الكثرة وخروجه عن حد الندرة وههنا الاعذار فى حد الكثرة لكثرة جهاتها اذ من ضرورة كثرة الجهات كثرتها على ان الجهة لو لم تكن الا جهة النسيان لدخلت فى حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ماسبق ۞ وقولهم ماثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعد موضعها قلنا نجوز وافى موضع الحاجة وخالفونا فيما وراء ذلك لنبين لكم العذر فيما وراء محل الحاجة ۞ على ان وجود النية من النهار فى حق من لاعذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد من النية او مايقوم مقامها فى الليل باكل زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زيادة شربه وان تصور ووجد فهو فى غاية الندرة فيلحق بالعدم ۞ او نقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند انفجار الصبح عن تقديم النية فصار كالمعذورين ۞ واذا حققت معنى المسئلة فاصغ لشرح مافى الكتاب ۞ فقوله الحاجة الى النية لان يصير الامساك قربة معناه النية محتاج اليها لغيرها لا لذاتها فلايجوز اثباتها على وجه يؤدى الى تفويت ذلك الغير ۞ وهذا الامساك واحد اى الكف الى اخر النهار ركن واحد ممتد بخلاف الصلوة فانها اركان ۞ غير متجزى صحة وفسادا حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بصحة جزء بعد ماتم يحكم بصحة الكل ۞ وحاصل المعنى ان الصوم وان كان متركبا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله فى حق كونه صوما كشئ لايتجزأ لان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشئ واحد كما فى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لما دخل جميع البدن تحت الخطاب صار كشئ واحد حتى جاز نقل البلة من موضع الى موضع ولايجوز ذلك فى الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساكات المتعددة فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل صارت كشئ واحد فلايتجزأ صحة وفسادا ۞ والثبات على

وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان يصير الامساك قربة وهذا الامساك واحد غير متجزى صحة وفسادا والثبات على العزيمة حال الاداء ساقط بالاجماع للعجز وحال الابتداء ساقط ايضا للعجز وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء فى الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء فى صلوة

العزيمة حال اداء هذه العبادات بان يداوم على العزم الى حاله الا انها ساقط عن المكلف بالاجماع كما فى سآير العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجه يوقعه فى الحرج وربما لايكون فى الوسع وهذا معنى قوله للعجز ❊ ولهذا لو اغمى عليه اولم يخطر باله الصوم بعدما وجد العزم يتادى صومه ❊ ولهذا يشترط فى سآئر العبادات قران النية باولها لا استدامة النية من اولها الى اخرها ❊ وحال الشروع فى الاداء اى الثبات على العزيمة فى حالة الشروع فى هذه العبادة ساقط عنه بالاجماع ايضا فانه لونوى فى اول الليل لايشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع ❊ وحاصله انه لايشترط اقتران العزيمة باول حال الاداء ايضا للعجز وهو ان وقت الشروع مشتبه لايعرف الا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة فى حق عامة الخلق الذين بنيت امور الشرايع على عاداتهم ولم يحرم النوم فيه شرعا ايضا بل سن لمن قام بالليل وبعد ما كان متيقظا يشتبه اول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية باوله ❊ وصار حال الابتداء فى الصوم من حيث انه يخرج فى قران النية بها نظير حال البقآء فى الصلوة من حيث انه يخرج فيها على الثبات على العزيمة ❊ وحال البقاء فى الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها من غير حرج نظير حال الابتدآء فى الصلوة فى هذا المعنى ايضا ❊ فصار الحاصل ان قران النية بابتداء الصوم متعذر والثبات على العزيمة حال بقائه كذلك وقران اصل النية به حال البقآء غير متعذر كما فى ابتداء الصلوة ❊ والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة به فى حالة البقآء اولى بالاعتبار من المتقدمة لكونها متصلة بركن العبادة كالنية المتصلة بابتداء الصلوة اولى باعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى ❊ ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية بابتدائه ❊ اطلق التقديم اى اجازه مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذانوى فى اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة ❊ وجعل اى العزم المتقدم المعدوم حقيقة موجودا تقديرا ❊ فصار له اى لما قدم من النية فضل استيعاب اى هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لانه نوى الامساك من الصبح الى الغروب ❊ ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اى انه ليس بموجود حقيقة حالة الاداء ❊ على حد الاخلاص اى على حقيقته ❊ وكلمة على متعلقة بالاداء لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالاداء ليمتاز العبادة عن العادة وقد عدمت ههنا حقيقة وان وجدت تقديرا ❊ او العجز الداعى الى التاخير موجود فى الجملة يعنى به ان العجز الذى ذكرنا كما هو داع الى جواز التقديم ومرخص له فكذلك هو داع الى جواز التاخير فى حق بعض المكلفين كما فى حق المقيم بعد الصبح وامثاله ❊ وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تندفع بتجويز التقديم فى الحسن لان فيهم اصحاب هذه الاعذار وانما يندفع بالكلية بتجويز النية من النهار ❊ وفى يوم الشك ضرورة لازمة اى فى حق الكل لان تقديم النية عن صوم الفرض اى فرض الوقت حرام ولونوى ليلة الشك اذا صوم فرض رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعى وكذا لايجوز بنية النفل

ثم العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة وجعل موجودا تقديرا فصار له فضل الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء على حد الاخلاص والعجز الداعى الى التاخير موجود فى جملة فى جنس من يقيم بعد الصبح اويفيق عن اغمائه وفى يوم الشك ضرورة لازمة لان تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام ونية النفل عندك لغو فقد جاءت الضرورة فلان ثبت بها التاخير مع الوصل بالركن اولى ولهذا رجحان فى الوجود عند الفعل وهو حد حقيقة الاصل ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا فى طريق الرخصة بل هو ارجح وهذا الوجه يوجب الكفارة بالفطر فيه

فثبت ان الضرورة فيه لازمة لا يرتفع الا بتاخير النية ❊ فلان يثبت بهذه الضرورة جواز التاخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى ❊ وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة يعنى لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال باعمال اخر منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع للضرورة وهى موجودة فى النية المتاخرة فلان يجوز بها مع وصلها بالركن كان اولى ❴ فان قيل ❵ هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار المتاخرة تقديرا كالمتقدمة والامر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بموضوعها عزما فى المستقبل بقيت كذلك واقترنت بكل جزء لان نيته انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح فتى تاخرت صارت كما لو نوى صوم بعض اليوم اذ هى لا تعمل فى الماضى بوجه ما ❴ قلنا ❵ لاحاجة الى القول ببقائه حكما لانه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فلئن ساغ لاحد ان يحكم بالاقتران بكل جزء منه حكما مع انعدامه حقيقة جاز لاخر ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه من حيث اتصافه بكونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فكان الاقتران بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا فى اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ فى بيان المساواة بينهما فقال ولهذا اى ولما اخر من النية رجحان على النية المتقدمة ❊ فى الوجود عند الفعل اى من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة ❊ وهو اى الوجود عند الفعل ❊ حد حقيقة الاصل الاصل ان تكون النية مقترنة بالعمل فاذا اقترنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران به تقديرا ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الاصل ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرا وحاصل المعنى ان الاصل فى العبادات ان تكون النية مقترنة بها وهو موجود ههنا فى المتاخرة دون المتقدمة ❊ ونقصان القصور اى وله نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد فى اوله ولكن ما قصر عند العزم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة ❊ يحتمل العفو لان القليل محل العفو كالنجاسة القليلة والانكشاف القليل فى حق الصلوة وابتلاع مادون الحمصة مما بين الاسنان فى حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال فى المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل والكمال فى المتاخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة ❊ فكانا مستويين فى طريق الرخصة اى فى جواز الترخص بها بل هذا ارجح اى التاخير اولى بالترخص به لان الاستيعاب فيه موجود تقديرا ايضا لانا اقمنا النية فى الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب فى التقديم ثابت تقديرا لا تحقيقا فصار جهة النقصان فى المتاخرة معارضة لجهة الكمال فى المتقدمة فسلم جهة الكمال وهى الوجود عند الفعل للمتاخرة عن التعارض فصار التاخير ارجح ❴ فان قيل ❵ يلزم على هذا ان تكون النية من النهار افضل عندكم وليست كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجماع ❴ قلنا ❵ انما كانت النية من الليل افضل لان فيها المسارعة الى الاداء والتاهب له اوالاخذ بالاحتياط لا لاكمال فى الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى من السعى بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق

كال الصلوة نفسها به وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا فى الاسرار ﴿ قوله ﴾ ولما صح الاقتصار الى قوله بعد الزوال جواب عن قوله الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح اى لما صح اقتصار النية على بعض الامساك وجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قران النية به كقرانها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر اذ له حكم الكل فى كثير من المواضع بخلاف الربع والثلث فانه وان كان لهما حكم الكل فى بعض مواضع الاحتياط الا ان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التى تقابله بذلك اولى فاما مازاد على النصف فغلب على مقابله وقرب الى الكل فكان الحكم بكليته على وفاق الدليل ❊ خلفا عن الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالمثل من وجه وهو القيمة جعل خلفا عن المثل من كل وجه اذا انقطع المثل فى ضمان العدوان ❊ وهو ان يشترط الوجود فى الاكثر الضمير راجع الى المصير اى المصير الى ماله حكم الكل ان يشترط وجود النية فى الاكثر لان الاقل الذى لم يصادفه النية فى مقابلة الاكثر الذى صادفته فى حكم العدم ❊ ولا ضرورة فى ترك هذا الكل الثابت تقديرا يعنى انما وجب ترك اعتبار الكل الحقيقى للضرورة التى ذكرناها ولا ضرورة فى ترك هذا الكل التقديرى واعتبار مادونه فلهذا لم يجز الصوم بالنية بعد الزوال ❊ ولا يقال قد يتحقق الضرورة ايضا فى حق الذى اقام او افاق بعد الزوال والذى بلغ او اسلم فى الليل ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الا بعد الزوال ❊ لانا انما اعتبرنا الضرورة فى ترك اعتبار الكل لوجود خلفه وهو الاكثر وههنا قد فات الاكثر وبفواته فات الصوم لان الاقل الذى صادفته النية فى مقابلة الاكثر الذى لم تصادفه النية فى حكم العدم فكان وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الغروب فلا يعبأ بها ﴿ قوله ﴾ ورجحنا الكثير على القليل جواب عن قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطا وذلك لان الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل فالكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان هذا الوصف يثبت للشئ باعتبار ازدياد فى اجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التى لا تعلق لها بالوجود فانهما يطرآن بعد الوجود فكان الترجيح بالكثرة راجعا الى الذات وبالصحة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات اصل والحال تبع ❊ وعبارة الشيخ فى شرح التقويم ولما وجدت النية فى الاكثر فقد وجد بعض العبادة وعدم البعض فالشافعى رجح جانب العدم على الوجود احتياطا لامر العبادة ونحن رجحنا الموجود على المعدوم باعتبار الكثرة وهو اولى لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات وما فعله الشافعى راجع الى العدم وهو ليس بشئ فلا يصلح مرجحا ﴿ قوله ﴾ ولان صيانة الوقت يجوز ان يكون عطفا على الدليل المتقدم من حيث المعنى ❊ ويجوز ان يكون عطفا على قوله لانه فى الوجود راجح يعنى ورجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذى لم يوجد النية فيه لان الكثير فى الوجود اى فى وجوده وذاته راجح ولان صيانة الوقت الذى لا درك له اصلا على العباد واجب لانه تعالى فرض عليهم الاداء فى هذا الوقت وبفواته يفوت

وروى ذلك عنهما ولما صح الاقتصار على البعض للضرورة وجب المصير الى ماله حكم الكل من وجه خلفا عن الكل من وجه وهو ان يشترط الوجود فى الاكثر لان الاقل فى مقابلته فى حكم العدم ولا ضرورة فى ترك هذا الكل تقديرا فلم نجوزه بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لانه فى الوجود راجح وبطل الترجيح على ما قلنا بصفة العبادة لانه حال بعد الوجود والكثرة والقلة من باب الوجود والوجود قبل الحال فوجب الترجيح به على ما ياتى بيانه فى باب الترجيح ان شاء الله ولان صيانة الوقت الذى لا درك له اصلا على العباد واجب وهو معنى قول مشايخنا

(الاداء)

الاداء لا الى خلف فى حق فضيلة الوقت فوجب صيانته احترازا عن الفوات واليه اشار النبى عليه السلام بقوله من فاته صوم يوم رمضان لم يقضه صيام الدهر ولا وجه الى الصيانة فى حق اصحاب الاعذار المذكورين الا بتجويز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل انتصاف النهار فوجب القول به اذا التجويز مع خلل تمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التفويت ﴿ فان قيل ﴾ لا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفوت الفضيلة كمن عليه الفجر وخاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب وكذا لا يجوز التيمم فى الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفائت هو الفضيلة وجاز فى صلوة العيد والجنازة لان الفائت اصل العبادة وههنا الفائت الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفواتها ﴿ قلنا ﴾ نحن لا نقول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول ينبغى ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدى الى فوات هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدى الى فوات اصل الصوم اذ الحاجة تدفع ما امكن ❊ وانما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بفوت فضيلة اخرى وهى اداء الصلوة بالوضوء لانه افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة بفوت فضيلة اخرى ❊ وكذا لا يسقط الترتيب لفوت الجمعة لان الوقت وقت الفائتة بشهادة الرسول عليه السلام وانما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز اداؤها قبل الوقت ❊ وفى قوله لا درك له اصلا اشارة الى الجواب عن صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز بنية من النهار لانا انما جوزناه فى رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذى لا يدرك بالفوات اصلا على ما نطق به النص ولا حاجة فى القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء فبقى على الاصل ﴿ قوله ﴾ اداء العبادة فى وقتها مع النقصان اولى اى من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العبادة من التفويت كاداء العصر وقت الاحمرار اولى من قضائها بعد الغروب ﴿ قوله ﴾ فصار هذا الترجيح متعارضا اى صار ترجيح الكثير على القليل لصحة التاخير متعارضا لان ما يوجب ترجيحه معنيان ❊ احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضى ان يكون التاخير اولى من التقديم وان تجب الكفارة اذا افطره ❊ والثانى صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التاخير دون التقديم وان لا يجب الكفارة بالفطر ليمكن خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضا ❊ وقيل معناه ان ترجيحنا الكثير فى صورة التاخير بكون العبادة مؤداة فى الوقت يعارضه ترجيح الشافعى وهو ان الجزء الاول من النهار عرى عن النية فيحكم بالفساد احتياطا لان كل واحد من الترجيحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارضه ترجيح الشافعى هو راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثانى لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة ﴿ قوله ﴾ وروى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله ❊ ذكر فى المبسوط اذا اصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله يلزمه الكفارة لان شروعه فى الصوم قد صح

ان اداء العبادة فى وقتها مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضاً وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه وروى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله

فيتكامل جنايته بالفطر كما لو كان نوى بالليل ۞ وجه قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ان ظاهر قوله عليه السلام لاصيام لمن لم يعزم الصيام من الليل ينفى كونه صائما بهذه النية والحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى شبهة فى درء ماينذرئ بالشبهات كمن وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لايلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام انت ومالك لابيك ۞ وماذكر ههنا موافق للمنظومة ۞ وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقته لافرق فى وجوب الكفارة بين ما اذا نوى من الليل وبين ما اذا نوى من النهار فى ظاهر الرواية وفى النوادر قال لايلزمه الكفارة فيما اذا نوى من النهار والصحيح ماذكر فى ظاهر الرواية ﴿ فان قيل ﴾ لانظير لما اخترتم من جواز تأخير النية فى الشرع فلايجوز العمل به فاما لجواز التقديم فنظاير جمة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية الزكوة على الاداء وغيرهما ﴿ قلنا ﴾ نحن ماجعلنا النية المتاخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوما شرعيا ۞ وتوقف الامر على ما يوجد بعد موجود فى الحسيات والشرعيات فان الرمى حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفضولى موقوفة على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعى الى الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة حكمها موقوف عند ابى حنيفة على ماعرف فكان توقف الامساكات على وجود النية فى الاكثر طريقا مسلوكا ﴿ قوله ﴾ ولم نقل بالاسناد جواب عما قاله الشافعى ان النية المعترضة لاتؤثر فى الماضى بوجه فقال انما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاسناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتبارا بحكم البيع بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لايصلح لان الاستناد يظهر اثره فى الموجود لافى المعدوم فانه لوكان الخيار للمشترى وحدثت زيادة فى مدة الخيار فى يد البايع وهلكت ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد فى ذلك الهالك حتى لايسقط بمقابلته شئ من الثمن وههنا ماتقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق اسناد النية وهو معنى ماقال الشافعى رحمه الله النية المعترضة لا تؤثر فى الماضى بل الصحيح ماذهبنا اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولايرد عليه ماقال الشافعى ﴿ قوله ﴾ ولابفساد الجزء الاول رد لقوله اول اجزاء الفعل مفتقر الى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن فساده يلزم فساد الباقى فقال نحن لانقول بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك بان يجعل الامساك فى اول النهار موقوفا على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات فان حصلت النية فى ذلك الوقت كان كحصولها فى الجميع وتبين ان الفعل فى اول الوقت كان عبادة لما بينا ان الامساكات فى كونها صوما شئ واحد لايتجزأ فاقتران النية بجزء منها كان اقترانا بجميعها ضرورة عدم التجزؤ ۞ وان لم يتصل النية بشئ من اجزاء الامساك حتى مضى الوقت الذى امكن الاستدراك تبين انه لم يكن صوما ۞ فظهر بما ذكرنا ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرا كما فى النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول فاسد لانتفاء دليل الفساد وهو انعدام النية ﴿ قوله ﴾ والامساك فى اول النهار قربة الى اخره يجوز ان يكون

ولم نقل بالاسناد ولابفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة والامساك فى اول النهار قربة مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لامشقة فى الامساك فى اول النهار فصار اثبات العزيمة فيه تقديرا لاتحقيقاً وفاء لحقه و توفيرا لحظه

بيان احتمال طريق الصحة ويجوز ان يكون ابتداء كلام وبيانه ان المعتاد فى الاكل هو الغداء والعشاء فاما ماوراءهما فمن السرف والشره ولهذا وعد الله تعالى فى الاخرة الغدآء والعشاء فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والصوم عبادة فيكون تركا للمعتاد ليحصل معنى المشقة لانها مشروعة على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشآء بل تأخيره الى الغروب فكان معناه تأخير العشآء وترك الغداء المعتاد وعند الضحوة واما ماقبل ذلك من الترك فخارج على العادة ولامشقة فيما يخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضحوة من حيث المعنى الا ان الامساك فيها لايصلح لركنيته الا بماتقدم عليه من الامساك المعتاد فكان هو واجب التحصيل ضرورة صيرورة هذا الامساك ركنا فكان هذا اصلا وماتقدم عليه تبعا له ومعنى النية القصد الى ترك الغدآء لله تعالى فاذا نوى فى هذا الوقت فقد تحقق معنى النية وكانت مقترنة حقيقة باول العبادة معنى وهو اصل فيستتبع تبعه فيما يثبت فيه كالام يستتبع ولدها فى الاسلام والعتاق والرق والاستيلاد والتدبير وكالامير والمولى يستتبع العسكر والعبد فى نية الاقامة فيثبت النية فيما تقدم تقديرا وان لم يثبت تحقيقا وكان اثبات النية فيه تقديراً لاتحقيقا وفاء لحقه وتوفيرا لحظه واذا وجدت النية المناسبة له لايجب الحكم بفساده والله اعلم ۞ ثم هذا الحكم وهو جواز الصوم بنية من النهار وثابت فى حق الصحيح المقيم بلاخلاف بين اصحابنا فاما المريض او المسافر فكالصحيح المقيم عندنا وعند زفر لايجوز لهما الصوم الابنية من الليل كذا فى المبسوط ۞ وذكر فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين وغيره مريض اومسافر لم ينو الصوم من الليل فى شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف يجزيهما وبه اخذ الحسن رحمهما الله فهذا يشير الى عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لايجزيهما ۞ وجه عدم الجواز ان الاداء غير مستحق عليهما فى هذا الوقت فلا يتعين عليهما الابنية من الليل كالقضآء ۞ ووجه الجواز ان الوجوب ثابت فى حقهما كما فى حق الصحيح المقيم الاان لهما الترخص بالفطر فاذا لم يترخصا صحت منهما النية قبل انتصاف النهار كما يصح من المقيم وكالنفل ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا الاصل وهو ان وقت الصوم معيار قلنا النفل مقدر بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلابد من ان يمتلئ المعيار ليوجد ولابد من ان يكون الصايم اهلا للصوم من اوله الى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعى ۞ فيفسد بوجود المنافى فى اوله من كفر او حيض او نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت الحايض بعد الفجر واراد ان يتنفل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك وكذا لايتادى بالنية بعد انتصاف النهار ۞ وقال الشافعى رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا بل يصير صايما من حين نوى لان النبى عليه السلام قال انى اذا لصائم وهى كلمة تنبئ عن الاخبار للحال ۞ ولان مبنى التطوع على النشاط فيتادى بقدر مايؤدى به الاترى ان صلوة النفل يجوز قاعدا وراكبا مع القدرة على القيام والنزول وكذا الصدقة النافلة ليست بمقدرة وان كانت الواجبة مقدرة ولهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال فى قول وكذا مع المنافى فى اوله كالكفر والحيض فى قول ولكن بشرط عدم الاكل فى اول النهار لان ركنه امساك يخالف هوى النفس ولا يحصل

وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافى فى اوله ولم يتاد الا من اوله ولم يتاد بالنية فى الاخر لان الصوم عرف قربة بمعياره ولم يعرف معياره الابيوم كامل فلم يجز شرع العبادة واما الامساك فى اول يوم النحر فلم يشرع صوما ولكن ليكون ابتداء التناول من القرابين كراهية للاضياف ان يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها

ومن هذا الجنس الصوم
لاالمنذور فى وقت بعينه لما انقلب
بالنذر صوم الوقت واجباً
لم يبق نفلا لانه واحد
يقبل وصفين متضادين
فصار واحداً من هذا
الوجه فاصيب بمطلق
الاسم ومع الخطاء فى
الوصف وتوقف مطلق
الامساك فيه على صوم
الوقت وهو المنذور لكنه
اذا صامه عن كفارة
اوقضاء عليه صح عما نوى
لان التعين حصل بولاية
الناذر وولايته لاتعدوه
فصح التعيين فيما يرجع الى
حقه وهوان لايبقى النفل
شرعا فاما فى ما يرجع
الى حق صاحب الشرع
وهو ان لايبقى الوقت
محتملا لحقه فلا فاعتبر فى احتمال
ذلك العارض بما لولم ينذر

ذلك مع الاكل فى اول النهار بخلاف عدم النية او الاهلية فانه لايجعل الامساك موافقا للعادة
على ان الاكل فى اول النهار لايمنع عن صحة الصوم فى باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابوزيد
القاشانى وقد يوجد فى الشرع امساك بعض اليوم قربة كما فى يوم الاضحى فيجوز ان يكون
قربة فى غيره من الايام ايضا ۞ ولنا ماذكرنا ان الصوم لايعرف قربة الا بمعيار
شرعى ولم يعرف معياره فى الشرع الا يوم كامل فالذى يخترعه العبد من قبل نفسه
لايصلح معيارا له اذلا مدخل للرأى فى معرفة المقادر الشرعية واذا كان
كذلك لايتادى بالنية بعد الزوال كالفرض لفوات اكثر الركن بلانية والدليل عليه ان من نذر
ان يصوم بعد الزوال فى يوم لم يأكل فيه لم يصح بالاجماع ولو كان الامساك فى بعض اليوم
صوما لصح كالنذر بالصدقة وان قلت لان النذر ايجاب المشروع وحقيقة المعنى فيه ان
النفل تبع للفرض فيكون مقدرا بتقديره فى الجملة كنافلة الصلوة مقدرة بركعتين لانه ادنى
مقادر الفرض ويجوز قاعدا اوراكبا لان الفرض يجوز بتلك الهيئة عند العذر وكذا الصدقة
بالقليل قدتقع عن الفرض حتى لووجبت عليه زكوات فادى دانقا سقط عنه الواجب بقدره
فى احكام الدنيا والاخرة وههنا الامساك فى بعض اليوم قصدا لايقع عن الفرض بحال فلا
يجوز ان يقدر النفل به ۞ ولاتمسك له فى الحديث فان قوله عليه السلام انى اذا لصائم
اخبار عن حالة العزم فعبر بلسانه ماخطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون تغيير المعيار
الشرعى وكان قوله لصائم منصرفا الى الصوم المعهود فى الشرع ولا فى ماذكر من قوله
مبنى التطوع على النشاط لانه لااثر للنشاط فى التقدير اصلا فان لواراد ان يصلى ركعة
اويكتفى بسجدة واحدة فى كل ركعة اوتقدم السجود على الركوع واراد ان يصوم اول
النهار دون اخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له ذلك بالاجماع وانما اثرنشاطه فى انه
مخير فى فعله فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعى فيثاب عليه وان شاء تركه من غير توجه
عقاب عليه لافى تغيير التقدير الشرعى ۞ واما الامساك فى اول يوم النحر فليس بصوم
ولهذا لم يشترط فيه النية وانما ندب اليه فى حق اهل الامصار ليكون ابتداء التناول من ضيافة
الله تعالى ولهذا لم يثبت هذا الحكم فى حق اهل السواد لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر
وليس لاهل الامصار ان يضحوا الابعد الصلوة ۞ ﴿ قوله ﴾ ومن هذا الجنس اى من جنس
ماصار الوقت متعينا له كشهر رمضان لصوم المشروع فيه الصوم المنذور فى وقت بعينه اى
وقت معين مثل ان يقول لله على ان اصوم رجب اويوم الخميس واحترزبه عن النذر المطلق
مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما اوشهرا اوسنة ۞ لما انقلب صوم الوقت وهو النفل
لانه هو الاصل فى غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين
والتبييت ۞ واجبا اى بالنذر ۞ لم يبق نفلا لان الصوم المشروع فى وقت لايقبل وصفين
متضادين اى متنافيين اومتغايرين وهما كونه نفلا وواجبا لان النفل مالا يستحق العبد العقوبة
بتركه والواجب مايستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة ۞ فصار

واما الوقت الذى جعل
معيارا لاسبباً فمثل
الكفارات الموقتة باوقات
غير متعينة كقضاء رمضان
والنذر المطلق والوقت
فيها معيار لاسبب ومن
حكمها انها من حيث جعلت
قربة لاتستغنى عن النية
وذلك فى اكثر الامساك و
من حيث انها غير متعينة
لايتوقف الامساك فيها
الا لصوم الوقت وهو
النفل فاما على الواجب
فلا لانه محتمل الوقت وانما
التوقف على الموضوعات
الاصلية فاما على المحتمل
فلا فلهذا كانت النية من
اوله شرطا ليقع الامساك
من اوله من العارض الذى
يحتمله الوقت فاما اذا
توقف على وجه فلا يحتمل
الى غيره ومن حكمه انه
لافوات له لما لم يكن
لانتقال الوقت متعينا

اى الصوم المشروع فى هذا الوقت ۞ واحدا من هذا الوجه اى من حيث انه لم يحتمل
صفة النفلية وان بقى محتملا لصفة القضاء والكفارة ۞ فاصيب بمطلق الاسم اى يقع
عن المنذور بالنية المطلقة ۞ ومع الخطاء فى الوصف اى بنية النفل كصوم رمضان ۞ لكنه
اذا صامه اى صوم الوقت اوصام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر صح عما نوى
لان التعين اى تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور حصل بولايته فلا يعدوه ۞ لحقه اى
لحق صاحب الشرع ۞ فاعتبر اى هذا الوقت ۞ فى احتمال ذلك العارض وهو مايرجع
الى صاحب الشرع ۞ بما لولم ينذر اى بعدم النذر ۞ اوالمعنى فاعتبر النذر اوالتعين فى
حق ابطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بما لولم ينذر اى بالعدم ۞
يعنى كان الموجب اصلى فى هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان
محتملة فاذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لافيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت
لصوم القضاء والكفارة اذلو ظهر اثره فى ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذى ليس بحق
من قبل نفسه وذلك لايصح كمن سلم وعليه سجدتا السهو يرد به قطع الصلوة لايعمل ارادته
فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هذا ۞ واعلم ان ايراد هذا القسم فى هذا النوع مشكل لان هذا
النوع فى بيان ماجعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفى هذا القسم الوقت معيار ولكنه
ليس بسبب اذ السبب فيه النذر على ماعرف فكان ايراده فى القسم الذى يليه اولى وانما اورده
فى هذا النوع لان شبهه بصوم رمضان اقوى من شبهه بصوم الكفارة لان الوقت فيه معيار
وشرط للاداء وفى القسم الثالث الوقت معيار لاغير فلهذا اورده ههنا ۞ ﴿ قوله ﴾ واما
الوقت الذى جعل معيارا لاسببا وهو القسم الثالث من اقسام الموقتة ۞ فالشيخ ذكر هذا القسم
فى اقسام الموقتة وغيره من المشايخ ذكره فى المطلقة وذلك لان له شبها بهما جميعا فشبهه بالموقتة
انه تعلق بوقت مقدر له وهو النهار لابمطلق الوقت كالزكوة حتى لواداه ليلا لم يعتبر بخلاف
الزكوة وشبهه بالمطلقة انه لم يتعلق بوقت معين يفوت الاداء بفوته كما يفوت بفوات شهر
رمضان بل متى اداه يكون مؤديا لاقاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقتا واختار غيره جانب كونه
مطلقا ۞ والوقت فيها اى فيما ذكرنا من الصيامات معيار ولهذا لا يتحقق قضاء صومين فى يوم
واحد واداء كفارتين بالصوم فى شهرين ۞ لاسبب فان سبب الكفارات ماتضاف اليه من ظهار
اوقتل اويمين ونحوها وسبب القضاء التفويت اوالفوات اوماهو سبب الاداء وسبب النذر
المطلق اى المنذور المطلق ۞ ومن حكمها اى من حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت قربة
لاتستغنى عن النية وتكفى فى اكثر الامساك كما فى صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن
حيث انها غير متعينة فى هذا الوقت بل هى من محتملاته لايكون توقف الامساك فى هذه
الصيامات الا على صوم الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصلى فى غير رمضان ۞ فاما
على الواجب فلا اى فاما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات فلا يكون لان
الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كما فى قولك رايت اسدا

يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم على رؤية انسان شجاع لان الاول موضوع اللفظ والثانى محتمله وهذا لان التوقف انما ثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التى لايدرك اصلا والضرورة فيما هو الموضوع الاصلى للوقت لافيما هو محتمله فاذا كان الوقت عينا لفرض كرمضان كان الوقف عليه فنفذ عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل فتوقف عليه فلاينفذ على غيره فلهذا كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت فاذا نوى من الليل صوم القضآء ينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز فاما اذا انعقد الامساك لموضوع الوقت وهو النفل لايمكن صرفه الى محتمل الوقت ۞ وهذا فى الحقيقة جواب عن كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضآء فى عدم جواز التاخير ففرق الشيخ بينهما بما ذكر ۞ ومن حكمه انه لافوات له ذكر الشيخ فى شرح التقويم ومن حكمه انه لايتضيق عليه وجوب الادآء وحكى عن ابى الحسين الكرخى ان عند ابى يوسف رحمه الله يتضيق كالحج والصحيح ماذكرنا والله اعلم ﴿ قوله ﴾ واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل اى الذى لايعلم ان وقته متوسع ام متضيق ۞ منداى من الموقتة على تأويل المذكور ۞ وهو حج الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذ الاشكال فى وقته لافى نفسه ۞ وبيان الاشكال من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة يتادى باركان معلومة ولايستغرق الادآء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لايتصور فى سنة واحدة الاداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم ۞ والثانى بالنسبة الى سنى العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهى من السنة الاولى يتعين على وجه لايفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التى ياتى يفضل الوقت عن الادآء وذلك محتمل فى نفسه فكان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ۞ والى الوجه الثانى اشار الشيخ فى الكتاب وكذا فى شرح التقويم فقال وقت الحج وقت ودين جعل ظرفا لادآء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذ الوقت المعلوم له ظرفا فى هذه السنة وقع الشك والاشكال فى ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا فى التقويم ايضا وهو الصحيح ﴿ قوله ﴾ واشهر الحج فى كل عام الى اخره يعنى لايدرى ان وقته متوسع فى الحقيقة فى حق كل من وجب عليه ام متضيق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا لادآئه بمنزلة اخر الوقت فى الصلوة وكان الوقت فى حقه متوسعا وان لم يعش كان اشهر الحج من العام الاول متعينا لادآئه وكان الوقت متضيقا كما بينا ۞ ولاخلاف فى الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادآئه حتى اذا اخر عن العام الاول واداه فى عام اخر كان مؤديا لاقاضيا بالاتفاق لكون ذلك عام من عمره ۞ فاما الوصف الثانى وهو تعين اشهر الحج من العام الاول للادآء ۞ فهو صحيح اى ثابت مع الوصف الاول عند ابى يوسف رحمه الله يعنى اشهر الحج من العام الاول متعين للادآء فى الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش الى القابل ام لافيأثم بتاخيره عنه كما فى الصلوة الا انه اذا اداه فى العام الثانى كان مؤديا لاقاضيا بخلاف الصلوة ﴿ قوله ﴾

واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل منه وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج فى كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ولاخلاف فى الوصف الاول حتى اذا اخر عن العام الاول كان مؤديا فاما الوصف الثانى فهو صحيح عندابى يوسف فى الحال واشهر الحج فى هذا العام الذى لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلوة فاذا ادرك العام الثانى صار ذلك بمنزلة العام الاول لايصير كذلك الابشرط الادراك

بمنزلة يوم ادركه فى حق قضآء رمضان يعنى من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لايتعين عليه وجوب القضاء فى هذا اليوم حتى لواخر عنه لايأثم لان وقت القضآء جميع العمر فكذلك ههنا ۞ وانما خص هذا النظير دون اول اجزاء الوقت فى الصلوة مع انه مثله لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان وقت اداء الحج ينقطع بانقضآء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل من اجزائه مايمنع جواز الاداء ﴿ قوله ﴾ وانما يعرف اى حقيقة الخلاف فى تعين الاشهر من العام الاول للادآء بمعرفة كيفية وجوب الحج فقال ابو يوسف رحمه الله وجوبه بطريق التضيق فيلزم منه تعين الاشهر من العام الاول وقال محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع فيلزم منه جواز التأخير عن العام الاول وعدم تعينه للاداء ﴿ فان قيل ﴾ لماثبت ان وقته متضيق عند ابى يوسف لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد زال الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة ﴿ قلنا ﴾ انما حكم ابو يوسف بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لايؤدى الى تفويت العبادة لامن حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الاترى انه لوادرك العام الثانى جاز اداؤه فيه وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لا انه لايحتمل التضيق عنده الاترى انه لومات قبل ادراك الاشهر من العام الثانى كان الاشهر من العام الاول متعينا للادآء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قالاه ﴿ قوله ﴾ مثل وجوب الزكوة ۞ جمع الشيخ بين ماوجب بايجاب الله تعالى وبين ماوجب بايجاب العبد فالزكوة وصدقة الفطر والعشر نظير الاول والنذر بالصدقة المطلقة اى غير المقيدة بوقت نظير الثانى ۞ فاما تعين الوقت فلا اى اما ان يكون تعيين الوقت مختلفا فيه ابتداء فلا ۞ يعنى مسئلة الحج مبنية على ان فى الامر المطلق اول اوقات الامكان متعين للادآء عند ابى يوسف خلافا لمحمد لا ان الخلاف فيها ابتدائى ﴿ قوله ﴾ فاما مسئلة الحج فمسئلة مبتدأة اى غير بنائية فعند ابى يوسف هو واجب على الفور حتى يأثم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلى وهكذا ذكره ابن شجاع عن ابى حنيفة رحمهم الله قال سئل عمن له مال ايحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب عنده على الفور وعند محمد رحمه الله يسعه التأخير بشرط ان لايفوته بالموت ۞ فان اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية فهو آثم بالاتفاق اما عند ابى يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوت فيأثم ۞ وعند الشافعى رحمه الله لايأثم بالتأخير وان مات كذا فى المبسوط وغيره وهذا الخلاف فى التأثيم بالتاخير فاما الوجوب فثابت عند الكل حتى وجب عليه الايصاء بالاحجاج بالاجماع كما فى تأخير صوم القضاء والكفارة يجب الايصاء بالفدية وان جاز تاخيره ۞ وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى ان التأخير عند الشافعى جائز فى حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة الثانية غالب فى حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ۞ وذكر فى اشارات الاسرار لابى فضل الكرمانى وقال محمد والشافعى رحمهما الله يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر

وقال محمد رحمه الله موسعا يسع تاخيره عن العام الاول وقال الكرخى وجماعة من مشايخنا ان هذا يرجع الى ان الامر المطلق عن الوقت يوجب الفور ام لا مثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة فقال ابو يوسف على الفور وقال محمد رحمه الله على التراخى فكذلك الحج فاما تعين الوقت فلا والذى عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لايوجب الفور بلا خلاف فاما مسئلة الحج فمسئلة مبتدأة فذهب محمد رحمه الله فى ذلك ان الحج فرض العمر بلا خلاف الا انه لايتادى فى كل عام الا فى وقت خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج فى عمره واليه تعيينه كصوم القضاء وقته النهر دون الليالى والى العبد تعيينه فلايتعين الذى يليه الابتعيينه بطريق الاداء الاترى انه متى اداه كان مؤديا ولو كان الاول متعينا لصار بالتأخير مفوتا

يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه بقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة ❁ واستدل محمد رحمه الله بان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادآئه الا انه لايتأدى فى كل عام الا فى وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اى فردا من افرادها لا اشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة يمضى الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ماكان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لايتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادآئه النهر دون الليالى كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقى السنة ومع هذا لايتعين الابتعيين العبد فعلا فكذا هذا ❁ ولابى يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من السنة الاولى فى حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التأخير عنه كما فى اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت فى حقه اشهر الحج من عمره لامن جميع الدهر والاشهر التى من عمره ماكان متصلا بعمره وهذه الاشهر هى المتصلة بعمره يقينا والتى لم يجئ بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقتجة الابالاتصال وذلك مشكوك والانفصال فى الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لايبقى وقت لحجه غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه تفويتا كالتأخير عن اخر وقت الصلوة ❁ تحققه ان بمضى وقت عرفة يفوت وقت الحج فى الحال ولايرجى عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث له ان يؤخره لان الفوت فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضى الوقت فلايرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة ❁ ونظيره المفقود لايورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولايرث عن احد لان ملك غيره لم يكن ثابتاله فلا يثبت بالشك ايضا ❁ بخلاف تأخير صوم القضاء والكفارة لان الموت فى ليلة نادر فلم يعد تفويتا على ما ذكر فى الكتاب ❁ فصار حرف المسئلة ان الخصم يقول لافوات الا بالموت فان جميع العمر وقت الاداء ويعتبر الظاهر لابقاء ماكان من القدرة ولا يبطلها بالموهوم ❁ ونحن نقول اذا تعذر الادآء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوت وله احتمال ان لايكون فواتا بالادراك وفيه شك فحكمنا بالفوات للحال على احتمال ان لايكون فواتا ﴿ فان قيل ﴾ قد ثبت ان النبى صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته سنة ست منها فعلم ان التأخير جائز ﴿ قلنا ﴾ تأخيره عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره ❁ ولان التأخير انما حرم للفوت وذلك بالشك فى العيش وقد ارتفع ذلك فى حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذى هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع الشك فى حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت فى

والدليل عليه انه بقى وقتاً للنفل مع انه يشرع فى مدة واحدة لاجنح واحدولاء تعين للفرض المابقى النفل مشروعاً كما فى شهر رمضان ثبت انه غير متعين الابالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبق النفل فيه مشروعاً ولابى يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب للاداء لحقه فى هذا الوقت وهذا واحد لا مزاحم له لان المزاحمة لا تثبت الا بادراك وقت آخر وهو مشكوك لانه لايدركه الا بالحيوة اليه والحيوة والممات فى هذه المدة سواء فى الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فبقى هذا الوقت متعينا بلا معارضة

حق غيره كذا فى الاسرار ❁ واعلم ان ماذهب اليه محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ماذكر فى المبسوط وفى هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلايمكن بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب على حج واريد ان اؤخره الى السنة التى تأتى والعاقبة مستورة عنى فهل يحل لى التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لافان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذى ليس اليه وان قلنا لايحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان فى علم الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لايحل لك التاخير وان كان فى علمه انك تحيا فلك التاخير فيقول اوما يدرينى ماذا فى علم الله فافتونا كم فى حق الجاهل فلابد من الجزم بالتحليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو قول الشافعى او الاثم بنفس التاخير وان لم تمت كما هو قول ابى يوسف كذا رأيت فى بعض نسخ اصول الفقه ❁ فثبت ان الصحيح من قول محمد ماذكره ابو الفضل فى اشارات الاسرار كما مر بيانه ﴿ قوله ﴾ ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة يعنى قد سقط شهر العام القابل من كونها وقت الحج فى حقه لتعارض دليل الادراك وهو الحيوة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بينا انهما سوآء فى هذه المدة فصار كأنه سقط حقيقة اى صار كان اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا فيبقى هذا الوقت الموجود بلا معارض فيصير كوقت الظهر فالتأخير عنه يكون تفويتا كتأخير الظهر عن وقته ❁ بخلاف الصوم اى صوم القضاء والكفارة ونحوهما لان تأخيره عن اليوم الاول لايفوته لما ذكر فلم يكن دليل عدم الادراك مساويا لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض للحال غير قائم اى تعارض الحيوة والموت فى ليلة غير قائم لان الحيوة غالبة والموت نادر فلايسقط ادراك اليوم الثانى باحتمال الموت لان السقوط بتعارض الحيوة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط كان مزاحما لليوم الاول فلم يثبت بعينه للاداء فجاز التاخير ❁ وفى بعض النسخ لان التعارض للحال قائم اى يعارض اليوم الاول والثانى فى الحال قايم وان وجد احتمال الموت قبل مجئ اليوم كما فى الحج لان ذلك نادر فلا يقابل الغالب وهو الحيوة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول للاداء فجاز التأخير ❁ وقوله للحال اشارة الى ان التعارض فى الحج للحال معدوم وان احتمل ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا فقبل الادراك ثابت وهذا اللفظ يدل على ان ما فى هذه النسخة اصح ﴿ قوله ﴾ ولا يلزم ان النفل بقى مشروعا جواب عن قوله والدليل عليه انه بقى وقتا للنفل ❁ وتقريره ان التعين انما يثبت ههنا بعارض خوف الفوت لانه امر اصلى فيظهر التعين اى اثره فى حرمة التأخير وحصول الاثم به لافى انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره فى انتفاء النفل وحصول الاثم جميعا ❁ فاما ان يبطل بهذا التعين جهة اختيار التقصير والمأثم بالشروع فى النفل فلا نعنى شروعه فى النفل اختيار جهة الاثم والتقصير لانه ترك الفرض وقد بقى له اختيار ذلك كما له اختيار جانب الترك اصلا فيه وفى سائر العبادات اذ لو لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة جبرا والفعل الجبرى لايصلح ان يكون عبادة ﴿ قوله ﴾ ومن حكم هذا الاصل اى وقت

ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة فيصير كوقت الظهر فى التقدير بخلاف الصوم لان تاخيره عن اليوم الاول لايفوته والتعارض للحال غير قائم لان الحيوة الى اليوم الثانى غالبة والموت فى ليلة واحدة بالفجاءة نادر فلا يترك الظاهر بالنادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها كانه ادركها جملة فخير بينها ولا يتعين اولها ولايلزم ان النفل بقى مشروعاً لانا انما اعتبرنا التعين احتياطا واحترازاً عن الفوت فظهر ذلك حق المأثم لا غير فاما ان يبطل اختيار جهة التقصير والمأثم فلا ولايلزم اذا ادرك العام الثانى لانا انما عينا الاول لوقوع الشك فاذا ادركه وذهب الشك صار الثانى هو المتعين وسقط الماضى لان الماضى لايحتمل الاداء بعد مضيه وفى ادراك الثالث شك فقام الثانى مقام الاول ومن حكم هذا الاصل ان وقت الحج ظرف له لامعيار

الحج او الوقت المشكل انه ظرف لامعيار وقوله ان وقت الحج اقامة للمظهر مقام المضمر ❊ الا ترى انه اى وقت الحج يفضل عن اداء الحج فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم فيه يفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمى وغيرهما ولو كان معيارا لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم ❊ وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعى والرمى وغيرها ❊ وصفاتها اى وهيئاتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمل فيه وكيفية السعى والرمى و تقديم بعضها على بعض ❊ لابمعيارها اى لامدخل للوقت فى معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهر ومشابهته لوقت الصوم ليس من حيث انه مقدر للعبادة بل من حيث انه لم يشرع فيه الاحج واحد وذلك لايوجب اشتباهها فى ظرفيته فانه لو اذن باداء حج اخر فيه لكان قادرا عليه بل على امثاله من غير نقصان فى الاول كما فى وقت الصلوة فثبت انه فى ذاته ظرف لامعيار واذا ثبت انه ظرف لايدفع غيره من جنسه كوقت الظهر ❊ قال القاضى الامام ابوزيد رحمه الله العبادة متى اعلمت بافعال معلومة بنفسها صارت متقدرة بتلك الافعال لابالوقت واذا لم يتقدر بالوقت لايصير الوقت معيارا لذلك الفعل فلايصير مستغرقا به فلايقتضى تعينه محلا لذلك الفعل نفى غيره لان الحال بمحل انما ينفى غيره اذا استغرقه كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفى غيره والانتفاء بسبب الفرض ليس بنص الكتاب فانه ليس فيه نص على دفع غيره صريحا بل بحكم ضيق الوقت وذلك باستغراق الحال للمحل كله ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فانه اذا فسر عن قدره قيل انه احرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام وقراءة وركوع وسجود فلايستغرق الوقت فلاينفى غيره والامر بالتعجيل لاينافى ماقلناه كالامر بتعجيل الصلوة فى آخر الوقت لاينفى غيره ❊ ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولان وقت الحج ظرف لامعيار قلنا اذا نوى التطوع من عليه حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعى رحمه الله تلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام لانه لما عظم امر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عدمت فى غيرها من الطاعات ولهذا لم يجب فى العمر الامرة حجر عن الصرف الى التطوع مع قيام الفرض ❊ صيانة له اى لحج الاسلام عن الفوت ❊ واشفاقا عليه اى على المكلف لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب فى اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه والسفيه عندى مستحق الحجر فى امر الدنيا صيانة لماله كالمبذر ففى امر الدين اولى فيجعل بنية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وبه يتادى فرض الحج بالاجماع ❊ نوضحه انه لونوى الفرض ثم طاف اووقف بنية التطوع تلغو نيته ووقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فكذا فى اصل الحج ❊ ولايقال لما لغت نية النفل لم يبق اصل النية كما فى الصوم على اصله ❊ لانه نقول الصفة فى هذه العبادة قد ينفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة فى الحج يبقى اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لاينفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق اصل الصوم ❊ لكنا نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافى العبادة

الاترى انه يفضل عن ادئه وان الحج افعال عرفت باسمائها وصفاتها لابمعيارها فاشبة وقت الظهر فلايدفع غيره من جنسه ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه حجة الاسلام كالنفل ممن عليه الظهر وقال الشافعى رحمه الله لما عظم امر الحج استحسنا فى الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه وهو نظير حجر السفيه فان هذا من السفه ومثل هذا مشروع فانه صح باطلاق النية وصح اصله بلانية ممن احرم عنه اصحابه عند الاغماء وباحرام الرجل عن ابويه لكنا نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار وهذا بنا فى العبادة وقط لايصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار فى كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء فصح بفعل غيره بدلالة الامر فاما الافعال فلابد من ان يجرى على بدنه

فيكون القول بالحجر لصيانة الحج مؤديا الى تفويت الحج ❊ بيانه ان الحج عبادة والعبادة فعل اختيارى لان مالا اختيار للعبد فيه لايصلح طاعة وعصيانا على ماعرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض بابلغ من ترك اصل العزيمة لان الوقت فى ذاته قابل للنفل فمع هذا لووقع عن الفرض كان واقعا بدون اختياره وهذا هو الجبر الصريح فالقول به يكون مفضيا الى ابطاله فيكون عائدا على موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولا بابطاله اذ العبادة لايقع من غير اختيار قط ❊ بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلاتصح فيه نية النفل اصلا فلايثبت الاعراض لانه يثبت فى ضمن النفل على مامر ❊ وقوله وقط لايصح العبادة بلا اختيار رد لقوله وصح اصله بلانية ❊ وقوله ولكن الاختيار فى كل باب بما يليق به الى آخره جواب عن صحة احرام الرفقة عنه بدون امره وقصده عند ابى حنيفة رحمه الله يعنى انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقديرا لاعلى انه جائز من غير اختيار اصلا ❊ وبيانه ان الاحرام شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة انما تعقد ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بهم فى كل مايعجز عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصاحا كما فى شرب ماء السقاية واذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة ❊ فاما الافعال فلابد من ان تجرى على بدنه عند بعض مشايخنا واليه قال الشيخ لان النيابة تجرى فى الشروط ولاتجرى فى الافعال الاترى ان النيابة تجرى فى الوضوء فانه لوغسل اعضاء المحدث غيره كان له ان يصلى بتلك الطهارة ولاتجرى النيابة فى اعمال الصلوة ❊ نوضحه ان النيابة عند تحقق العجز وفى اصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الاغماء فينوب عنه اصحابه فاما الافعال فلم يتحقق فيها العجز لانهم اذا احضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا بعذر ❊ وعند بعضهم نيابتهم عنه فى الافعال يصح ايضا قال شمس الائمة رحمه الله وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكونوا اقرب الى ادائه لوكان مفيقا ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج يؤدى بالنائب عند العجز بالاجماع ﴿ قوله ﴾ وجوازه عند الاطلاق الى آخره جواب عن قوله يصح باطلاق النية يعنى لانسلم ان جوازه فى هذا الحالة باعتبار ان تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لايحتاج الى ذكره بالقلب او باللسان حالة الاحرام لان الظاهر ان المسلم لايتكلف لحج النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر نصا اندفع به ماتعين بالحال ❊ واما الاحرام عن الابوين فانما يصح لانه يجعل ثوابه لهما او لاحدهما وله ولاية ذلك عند اهل السنة والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لاان يكون الافعال واقعا عنهما اوعن احدهما ولهذا كان له ان يجعله عن احدهما بعدما احرم عنها لان جعل الثواب لهما او لاحدهما انما يصح بعد الاداء فلغت نيته قبله ولهذا لم يسقط حجة الاسلام عنهما كذا فى بعض الشروح ❊ وذكر شمس الائمة فى المبسوط اذا حج الرجل عن ابنه اوامه حجة الاسلام من غير وصية اوصى بها الميت اجزأه ان شاء الله وتمسك فيه باحاديث ثم ذكر فى آخر المسئلة وانما

وجوازه عند الاطلاق بدلالة التعيين من المؤدى اذ الظاهر انه لايقصد النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين لمعنى فى المؤدى لافى المؤدى فاذا نوى النفل فقد جاء صريح بخلافه فيبطل به بخلاف شهر رمضان لانه متعين لامزاحم له فى وقته لالمعنى فى المؤدى وهذا كنقد البلد لما تعين لمعنى فى المؤدى وهو تيسير اصابته دلالة بطل عند التصريح بغيره

قيد الجواب بالاستثناء بعدما صح الحديث لان سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقة العلم لانه امر بينه وبين ربه والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء ۞ واما قوله اذا طاف اووقف متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه ان عقد الاحرام قد انعقد للفرض ولااعتبار للنية بعد ذلك انما المعتبر هو النية عندالاحرام الذى هو جامع كما لوسجد سجدة فى صلوة الفرض بنية التطوع لم يعتبر لان التحريمة انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريمة ﴿ فان قيل ﴾ ماذكرتم مخالف للنص فانه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى عليه السلام سمع رجلا يلبى عن شبرمة فقال ومن شبرمة قال اخ لى او صديق لى فقال عليه السلام احججت عن نفسك فقال لافقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة ﴿ قلنا ﴾ ليس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب الاترى انه امره ان يستأذن الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عنه ممكنا بالعمرة فانفسخ والله اعلم ﴿ قوله ﴾ واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخى ۞ اختلف العلماء فى الامر المطلق انه على الفورام على التراخى فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى انه على التراخى ۞ وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسين الكرخى وبعض اصحاب الشافعى منهم ابو بكر الصيرفى وابوحامد الى انه على الفور ۞ وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه القول وبالفور لامحالة ۞ وذهب طائفة من اصحاب الشافعى الى انه على الوقت لايحمل على الفور ولا على التراخى الابدليل ۞ ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل فى اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخى انه يجوز تأخيره عنه وليس معناه انه يجب تأخيره عنه حتى لواتى به فيه لايعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد ۞ تمسك القائلون بالفور لان الامر يقتضى وجوب الفعل فى اول اوقات الامكان بدليل انه لواتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تأخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب مالايسع تركه ولاشك ان تاخيره ترك لفعله فى وقت وجوبه فثبت ان فى التأخير بعض الوجوب فى وقت الوجوب وهو باطل ۞ ولان التأخير تفويت لانه لايدرى ايقدر على الاداء فى الوقت الثانى اولايقدر وبالاحتمال لايثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضاً للمتيقن به فيكون تاخيره عن اول اوقات الامكان تفويتاً ولهذا يستحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء ۞ ولان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحد منهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الامر للحال فكذلك الثانى ۞ و اعتبر الامر بالنهى والانتهاء الواجب بالنهى يثبت على الفور فكذا الائتمار الواجب بالامر ۞ وتمسك القائلون بالتراخى بان صيغة الامر ماوضعت الالطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا تفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة للاشياء وهذا لان قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لا تعرض لقوله فعل ويفعل على زمان قريب اوبعيد ومتقدم او متاخر فكما لايجوز تقييد الماضى والمستقبل بزمان لايجوز تقييد الامر به ايضا لان التقييد فى المطلق يجرى مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان دون مكان ۞ يزيد ماقلنا ايضاحا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخى

واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخى خلافاً للكرخى

خارجيان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل لايوجد من العباد الا فى زمان والزمان الاول والثانى والثالث فى صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كما لوقيل افعل فى اى زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان ۞ الاترى انه لوامره بالضرب مطلقا لايتقيد بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لايفيد الفور ۞ وكذا الحكمة وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف فى اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوزله التأخير مالم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل فى مدة عمره بشرط ان لايخلى زمان العمر منه فيثبت الوجوب عليه بوصف التوسع لابوصف التضيق ۞ والتكليف على هذا الوجه جائز عقلا وشرعا ۞ اما عقلا فلانه لوقال لغلامه افعل كذا فى هذا الشهر اوفى هذه السنة فى اى وقت بشرط ان لاتخلى هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر ۞ واما شرعا فلان الصلوات المفروضات فى الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات فى العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا فى اى وقت فعله لانه اتى بالمأمور به على الوجه الذى امر به فثبت انه لادليل على الفور لامن جهة اللفظ ولامن جهة الحكم نبطل القول به ۞ واما الجواب عن كلماتهم فنقول قولهم فى جواز التأخير نقض الوجوب اذ الواجب مالايسع تركه ۞ قلنا ماذكرتم حكم الواجب المضيق فاما الموسع فحكمه جواز التأخير الى وقت مثله بشرط ان لايخلى الوقت عنه ولواخلى عصى واثم فلايلزم من التأخير نقض الوجوب ۞ وقولهم فى التأخير تفويت وذلك حرام قلنا الفوات لايتحقق الابموته وليس فى مجرد التأخير تفويت لانه يتمكن من الاداء فى جزء يدركه من الوقت بعد الجزء الاول حسب تمكنه فى الجزء الاول وموت الفجاة نادر لايصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المأمور به والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد فى الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه ﴿ فان قيل ﴾ ماقولكم فيمن مات بغتة ايموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فمحال لانا اذا اطلقنا له التأخير واخترمته المنية من غير ان يحس بحضورها لم يتصور اطلاق وصف العصيان عليه لان العصيان بالتأخير مع اطلاق التاخير محال وان قلتم يموت غير عاص فلم يبق للوجوب فائدة ﴿ قلنا ﴾ اختلف الاصوليون فيه فمنهم من قال اذا مات بعد تمكنه من الاداء يموت عاصيا لان التأخير انما ابيح له بشرط ان لايكون تفويتا وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم فى الشرع كالرمى الى الصيد يباح بشرط ان لايصيب آدميا وهذا لانه متمكن من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة الى الاداء التى هى مندوب اليها فقلنا بانه يتمكن من البناء على الظاهر مادام يرجو الحيوة عادة وان مات كان مفرطا لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير ۞ ومنهم من قال لايموت عاصيا ولكنه لايدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا ان التأخير عن الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس فيه تفويت المأمور به ثم اذا احس بالفوات

بظهور علامات الموت منعناه من التأخير لانه تفويت بعد فاذامات بغتة وفجاة فهو غير مفوت للمأمور به لانه اخر عن وقت الى وقت مثله وقد اطلقنا له ذلك فصار الفوات عند موته بغتة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لاالى العبد لانه قد فعل ما كان مطلقا له فلم يصح وصف فعله بالتفويت فلم يجزان يوصف بالعصيان ۞ ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على فوات فائدة الوجوب لانا حققنا صفة الواجبة فيما يرجع الى فعل العبد من منعه من التفويت فبوجود الفوات من الله تعالى لا يبطل فائدة الوجوب ۞ وقولهم وجب تعجيل الاعتقاد فيجب تعجيل الفعل قلنا اعتقاد الوجود يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه ۞ وكذا الانتهاء فى النهى فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الابدليل على انانقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب مايعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ﴿ قوله ﴾ على ما اشرنا اليه متعلق بقوله فعلى التراخى لابقوله خلافا للكرخى فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة قوله والذى عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لايوجب الفور بلاخلاف ﴿ قوله ﴾ ومن هذا الاصل اى ومن الخاص

على ما اشرنا اليه والله اعلم
ومن هذا الاصل

﴿ باب النهى ﴾

﴿ باب النهى ﴾

لانه خاص فى التحريم كالامر خاص فى الايجاب ۞ ثم النهى فى اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح ۞ وفى اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه ۞ وقيل هو قول القائل لغيره لاتفعل على جهة الاستعلاء ۞ وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويفهم مافيها من الاحترازات مما ذكرنا فى حد الامر ۞ ولما كان النهى مقابل الامر فكل ماقيل فى حد الامر من مزيف ومختار قيل مقابله فى حد النهى ۞ ثم صيغة النهى وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولاتقربوا الزنا ۞ والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه ولاتبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولاتمدن عينيك الآية ۞ وبيان العاقبة كقوله تعالى ولاتحسبن الله غافلا ۞ والدعاء كقول الداعى لاتكلنى الى نفسى ۞ والتاسى كقوله تعالى لاتعتذروا اليوم ۞ والارشاد كقوله تعالى لاتسألوا عن اشياء ۞ والشفقة كقوله عليه السلام لاتتخذوا الدواب كراسى فهى مجاز فى غير التحريم والكراهة بالاتفاق ۞ فاما الكلام فى انها حقيقة فى التحريم دون الكراهة اوعلى العكس اومشتركة بينهما بالاشتراك اللفظى اوالمعنوى او موقوف فعلى ما تقدم فى الامر من المزيف والمختار كذا فى عامة نسخ اصول الفقه ۞ وذكر فى التقويم ويحتمل ان لايكون على الاختلاف لان القول به يؤدى الى ان يصير موجب الامر والنهى واحدا وهو الوقف وهذا لاسبيل اليه ۞ ثم موجب النهى وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهى عنه لانه ضد الامر فكما

ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتهاء ۞ وذكر فى الميزان حكم النهى صيرورة الفعل المنهى عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهى والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك وهو ثبوت الملك هذا هو حكم النهى من حيث انه نهى فاما وجوب الانتهاء فحكم النهى من حيث انه امر بضده ففى الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهى وكون الفعل المنهى عنه حراما حكم النهى ۞ ومقتضى النهى شرعا قبح المنهى عنه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكيم لاينهى عن فعل الا لقبحه كما لايامر بشئ الا لحسنه قال تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا لالغة لما ذكرنا فى الامر ۞ والمنهى عنه فى صفة القبح انقسم على اربعة اقسام ماقبح لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب والظلم ۞ وما التحق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيح ۞ وماقبح لغيره وصفا كالبيع الفاسد ۞ وماقبح لغيره مجاورا اياه جمعا كالبيع وقت النداء على ماستعرفه ﴿ قوله ﴾ والنهى المطلق نوعان اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه اولغيره اوالمطلق عن القرينة الدالة على انه على حقيقته اومصروف الى مجازه ۞ نهى عن الافعال الحسية وهى التى تعرف حسا ولايتوقف تحققها على الشرع ۞ ونهى عن التصرفات الشرعية وهى التى يتوقف حصولها وتحققها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لايتوقف تحققها ومعرفتها على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع وعند اهل الملك اجمع فاما الصلوة فلم يكن كونها قربة وعبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما ۞ ولا يقال هذه الافعال يعرف حسا كشرب الخمر والقتل فانا اذا رأينا من يصلى او يبيع علمنا حسا انه فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر ۞ لانا نقول نحن نسلم ان هذه الافعال من حيث كونها فعلا يعرف بالحس فاما من حيث كونها صلوة وعقدا حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك فلا يعرف الا بالشرع ﴿ فان قيل ﴾ فالبيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملك كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا ﴿ قلنا ﴾ انهم انما يتعاطون مبادلة المال بالمال اوبالمنفعة فاما ان يكون بعت واشتريت عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لاتكاد تنضبط فلا بل انما هى يثبت بالشرع ۞ وما اشبه ذلك اى المذكور مثل الحج والنكاح ۞ لمعنى فى اعيانها بلاخلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهى فيما اضيف اليه النهى لا فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولاضرورة ههنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح ۞ الا اذا قام الدليل على خلافه اى خلاف كونها قبيحة فى انفسها كالوطئ فى حالة الحيض فانه منهى لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى قل هو اذى لالذاته ولهذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التى يثبت عليه ۞ ونظير الاول قول الطبيب للمريض لاتأكل اللحم فان المنع من الاكل لمعنى فى اللحم وهو انه لايوافقه ونظير الثانى قولك لغيرك لاتأكل هذا اللحم وقد

قال النهى المطلق نوعان نهى عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونهى عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلوة والبيع والاجارة وما اشبه ذلك فالنهى عن الافعال الحسية دلالة على كونها قبيحة فى انفسها لمعنى فى اعيانها بلاخلاف الا اذا قام الدليل على خلافه

عرفت انه مسموم بكون المنع لقبح فى غيره وهو السم لا لعينه ﴿ قوله ﴾ واما النهى المطلق اى عن القرائن الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه اولغيره ❁ لكن متصلا به اى لكن يقتضى قبحا متصلا بالمنهى عنه ❁ مع اطلاق النهى اى مع كمال النهى لان المطلق كامل وذلك بان يكون للتحريم لاللتنزيه ❁ وحقيقته وهى ان يكون النهى لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لاان يصير مجازا عن النسخ والنفى ❁ الاان يقوم الدليل استثناء من القولين ❁ فيجب اثبات مااحتمله النهى وراء حقيقته اى على خلاف حقيقته ❁ على اختلاف الاصول اى الاصلين ❁ لحقيقته وموجبه عندنا فى الافعال الشرعية ان يثبت القبح فى عين المنهى عنه وان يبقى المنهى عنه مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره ❁ ومحتمله ان يثبت القبح فى عين المنهى عنه فلا يبقى مشروعا اصلا ويصير النهى مجازا عن النسخ فالنهى المطلق يحمل على حقيقته وهى ان يكون المنهى عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الاان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما فى قوله تعالى ولاتنكحوا مانكح آباؤكم وكما فى بيع المضامين والملاقيح على مانبينه ❁ وحقيقته عند الشافعى ان يثبت القبح فى عين المنهى عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما فى الفعل الحسى ومحتمله ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه فيبقى المنهى عنه مشروعا كما كان فالنهى المطلق يحمل على حقيقته وهى ان يكون المنهى عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا الاان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق فى حالة الحيض فهذا معنى قوله فيجب اثبات مااحتمله النهى وراء حقيقته على اختلاف الاصول ❁ وبيان هذا الاصل اى هذا الاختلاف يعنى اثر هذا الاختلاف يظهر فى هذه المسائل ❁ وحاصل المسئلة ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعى وهذا هو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لايدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعى كالغزالى وابى القفال الشاشى وهو قول عامة المتكلمين ❁ وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات ❁ ثم القائلون بانه يدل على البطلان مطلقا اى فى العبادات والمعاملات جميعا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم يدل عليه شرعا لالغة ❁ والقائلون بانه لايدل على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالى وغيره الى انه لايدل عليها ❁ ثم لابد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه الاقوال فنقول الصحة فى العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء ام لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة ❁ وفى عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك ❁ واما البطلان فمعناه فى العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفى عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا

واما النهى المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضى قبحا لمعنى فى غير المنهى عنه لكن متصلا به حتى يبقى المنهى مشروعا مع اطلاق النهى وحقيقته وقال الشافعى رحمه الله بل يقتضى هذا القسم قبحا فى عينه حتى لايبقى مشروعا اصلا بمنزلة القسم الاول الا ان يقوم الدليل فيجب اثبات مااحتمله النهى وراء حقيقته على اختلاف الاصول وبيان هذا الاصل فى صوم يوم العيد وايام التشريق والربوا والبيع الفاسد انها مشروعة عندنا لاحكامها وعنده باطلة منسوخة لاحكم لها

مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة ❁ واما الفساد فيراد البطلان عند اصحاب الشافعى وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سياتى بيانه ❁ وذكر صاحب الميزان فيه ان الصحيح مااستجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشروطه ❁ قال وتبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زائد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرائطه الموضوعة له شرعا ❁ والفاسد ما كان مشروعا فى نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ماليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال فى الجملة ❁ والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم اولانعدام اهلية التصرف كبيع المجنون والصبى الذى لايعقل ❁ واعلم ان الصحة عندنا قد يطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شئ بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهى عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهى عنه يصلح لاسقاط القضاء فى العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لايجب عليه القضاء ولترتب الاحكام فى المعاملات ولايدل عليها بالمعنى الثانى لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله ❁ ثم القائلون بالفساد لغة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهى حتى احتج عمر رضى الله عنه فى بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى ولاتنكحوا المشركات واستدلت الصحابة رضى الله عنهم على فساد عقود الربوا بقوله تعالى وذروا مابقى من الربوا وبقوله عليه السلام لاتبيعوا الذهب بالذهب ولاالورق بالورق الحديث وهم ارباب اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة ❁ ولان الامر يقتضى الصحة لغة والنهى يقابله فيقتضى مايقابل الصحة وهو البطلان لوجوب تقابل احكام المتقابلات ❁ ومن قال بالفساد شرعا لالغة قال لادليل فى اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سببا للملك وحرمت عليك صوم يوم النحر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سببا للاجزاء لم يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الصوم وامرتك به اوابحته لك ❁ ولانسلم ان الصحابة تمسكوا للفساد بل للتحريم والمنع ونحن نقول به فثبت بما ذكرنا انه لايدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعا وبيانه مذكور فى الكتاب ❁ والنهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن حقيقة يعنى حقيقة النهى ان يكون مقتضيا للقبح فى المنهى عنه شرعا كما ان حقيقة الامر ان يكون مقتضيا للحسن فى المأمور به شرعا لماذكرنا من ضرورة حكمة الآمر والناهى الاترى انه لوقيل نهى الشارع لايقتضى القبح يكذب القائل كما لوقيل امره لايقتضى الحسن وصحة تكذيب النافى من امارات الحقيقة ❁ ولو نصبت حقيقة على التميز من القبح على معنى ان النهى فى اقتضاء القبح الحقيقى وهو ان يكون فى ذات المنهى عنه كالامر فى اقتضاء الحسن الحقيقى وهو ان يكون فى ذات

احتج الشافعى رحمه الله بان العمل بحقيقة كل قسم واجب لامحالة اذ الحقيقة اصل فى كل باب والنهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن حقيقة

المأمور به يكون تعسفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم نقل والعمل بحقيقة الحسن واجب ۞ ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضى حسن المأمور به لعينه لالغيره والضمير فى كان راجع الى مفهوم يدل عليه لفظ الامر وهو المأمور به الا بدليل كالامر بالقتال والحدود فكذلك النهى فى صفة القبح اى فكالامر النهى فى صفة القبح فيجب العمل بحقيقته وهو ان يثبت به قبح لعين المنهى عنه لالغيره الابدليل ۞ ثم شرع فى بيان تأثير ماذكر فقال ۞ وهذا اى ماذكرنا من اقتضاء النهى قبحا فى عين المنهى عنه ۞ لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصلى اذالناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهه العدم لايثبت حقيقة الوجود والكمال فى صفة القبح ان يكون فى المنهى عنه لا فى غيره كما فى جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصلى فوجب القول به ۞ ومن قال بانه يكون مشروعا فى الاصل قبيحا فى الوصف يجعله مجازا فى الاصل لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهى اضيف اليه ۞ حقيقة فى الوصف اى يجعل النهى حقيقة فى الوصف مع ان النهى غير مضاف اليه ۞ وهذا عكس الحقيقة اى عكس مايقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف اليه النهى وان لايثبت فيما لم يضف اليه فتى ثبت مقتضاه فيما لم يضف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات مالم يوجبه الكلام وابطال ماأوجبه ۞ وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا يصير الاصل تابعا للوصف فى صحة اضافة النهى اليه اذلولا الوصف لم يصح اضافة النهى اليه وهو فى التحقيق مرادف للاول ﴿ قوله ﴾ واذا ثبت هذا الاصل وهو ان النهى بحقيقته يقتضى القبح فى عين ماأضيف اليه كان لتخريج الفروع وهو خروج الافعال الشرعية المنهية من ان يكون مشروعة طريقان ۞ احدهما ان ينعدم مشروعيتها باقتضاء النهى اى بمقتضاه وهو القبح ۞ او باقتضاء النهى عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لايثبت مع بقاء المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهى ايضا كثبوت القبح ۞ والثانى ان تنعدم بحكم النهى والتفرقة بينهما ظاهرة اذ المقتضى يتقدم على النص لصحته والحكم متاخر عنه ۞ وبيان ذلك اى بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح فى المنهى عنه بالنهى لزم ان لايبقى مشروعا لان من ضرورة كون الشئ مشروعا ان يكون مرضيا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا اى بين واوضح لكم من الدين ماامر به نوحا والتوصية الامر بطريق المبالغة وشرع الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان مما وصى به الانبياء عليهم السلام ۞ والتمسك بالاية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين جميع الشرايع فاما المراد منه لو كان التوحيد والايمان ومالايجرى فيه النسخ من الشرايع كما ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل ذكره ان اقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه اذهى ان المفسرة بمعنى اى فكان تفسيرا لما وصى به فلا يستقيم لانها لاتدل ح على ان سوى ماذكرنا بهذه الصفة الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه ۞ واما المعقول فهو ان شرع الشئ استعباد

ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا لمعنى فى عينه الابدليل فكذلك النهى فى صفة القبح وهذا لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال فى صفة القبح فيما قلنا فمن قال بانه يكون مشروعا فى الاصل قبيحا فى الوصف يجعله مجازا فى الاصل حقيقة فى الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهى والثانى ان ينعدم بحكمه وبيان ذلك ان من ضرورات كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا قال الله تعالى شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا وللمشروعات درجات وادناها ان يكون مرضية وكون الفعل قبيحا منهيا ينافى هذا الوصف وان كان داخلا فى المشية والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصى فانها بمشية الله وقضاء الله وحكمه توجد لابرضاه

من الشارع لعبادة بوضع طريق يصلون بسلوكه الى السعادة العظمى وهى رضاء الله سبحانه وتعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرضيا له ليصلح للعبد رضاه بسلوكه قال تعالى رضى الله عنهم ۞ يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ۞ ورضوان من الله اكبر والقبيح لذاته لايكون مرضيا للحكيم العليم فثبت ان بين القبح وبين المشروعية تنافيا وقد ثبت القبح بالنهى لما ذكرنا فينتفى المشروعية ضرورة ﴿ قوله ﴾ فصار النهى عن هذا التصرفات نسخا اى بيانا لانتهاء مدة المشروعية فيها ۞ بمقتضاه وهو التحريم السابق يعنى انما صار النهى نسخا بما اقتضاه النهى وهو القبح والحرمة وهذا لان النهى مع المشروعية يصح فيثبت القبح والحرمة سابقين على النهى ليصح النهى فصار كان الناهى قال حرمت عليك هذا الفعل فلاتفعلوا فيصير على هذا التقدير التحريم سابقا على النهى ضرورة كذا فى فوائد مولانا العلامة حميد الملة والدين رحمه الله ﴿ قوله ﴾ والثانى اى الطريق الثانى وهو انتفاء المشروعية بحكم النهى وجوب الانتهاء وصيرورة الفعل على خلاف موجبه وهو ترك الانتهاء والاقدام بالاقدام على الفعل معصية ۞ وبين كونه اى كون الفعل معصية وبين كونه مشروعا كما اذا كان المنهى عنه من المعاملات كعقد الربوا ۞ وطاعة كما اذا كان من العبادات ۞ تضاد وتناف التضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والتنافى راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف والنشر المشوش ۞ اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف ۞ واما التنافى بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشئ اذا كان مشروعا لايكون معصية البتة وبين اللامعصية والمعصية تناف ۞ ثم شرع فى تخريج الفروع على هذا الاصل بعد تمهيده والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال ولهذا اى ولما ذكرنا ان النهى يقتضى قبح المنهى عنه والانتفاء مشروعيته لم تثبت حرمة المصاهرة وهى حرمة المرأة على آباء الرجل وان علوا وعلى اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وبناتها وان سفلن على الرجل بالزنا ۞ لان المصاهرة شرعت نعمة وكرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبنى آدم اختصوا به من بين سائر الحيوانات وتعلق به انواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات ۞ وكذا حرمة النكاح ثبتت كرامة صيانة للمحارم عن الاستدلال بالنكاح الذى فيه ضرب استرقاق ولهذا تعلقت باسماء ينبئ عن الكرامة نحو اسم الام والبنت والاخت والحقت ام المرأة وابنتها بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة ۞ واشار الشيخ الى معنى النعمة بقوله تلحق بها اى بهذه الحرمة الاجنبية بالامهات حتى جلب الخلوة بها والمسافرة والنظر الى مواضع الزينة الا ترى ان الله تعالى جمع بينها وبين النسب ومن بهما علينا وقال وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا اى ذا نسب وذا صهر والصهر حرمة الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة فى تحريم النكاح ۞ واذا ثبت انها نعمة لايستحق بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام لايصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة كالمواطاة ووطئ الصغيرة لانه لابد من المناسبة بين السبب والحكم لايقال اهن العالم واعز الجاهل لان الاهانة لاتناسب العالم كما ان الاعزاز لايلايم الجاهل

فصار النهى عن هذه التصرفات نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق والثانى ان من حكم النهى وجوب الانتهاء وان يصير الفعل على خلاف موجبه معصية هذا موجب حقيقته وبين كونه معصية وبين كونه مشروعا وطاعة تضاد وتناف ولهذا لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة تلحق بها الاجنبية بالامهات والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة

وكذلك الغصب لايفيد الملك لماقلنا ولايلزم اذا جامع المحرم اواحرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا الان الاحرام منهى لمعنى الجماع وهو غيره لامحالة لكنه محظوره فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لايحتمل الخروج باختيار العباد فقسد ولم ينقطع بجناية الجانى وكلامنا فيماينعدم شرعا الافيما لاينقطع بجناية الجانى

ولامناسبة هنا ۞ والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذى هواعظم العقوبات ولايتعلق به شئ من احكام الوطئ المشروع من لزوم المهر ووجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى مانقل عن الشافعى رحمه الله ان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه فلم يجز ان يعمل احدهما عمل الاخر ۞ ولايلزم على ماذكرنا تعلق وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لانا علمنا لمنع ثبوت ماهو نعمة وكرامة به والاغتسال شرع للتطهير وزوال النجاسة وهى فى الزنا موجودة بل اشد فكان اولى بايجاب الاغتسال ۞ وكذلك فساد الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة فى شئ وانما هو من باب التغليظ والتشديد فيجوز اثباته بالزنا ۞ واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطئ الحلال كوطئ المنكوحة والمملوكة وبقوله محض عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد وبما اذا زفت اليه غير امرأته فوطئها ووطئ الجارية المشتركة ووطئ الرجل امة ابنه فان حرمة المصاهرة تثبت فى هذه الصور بالاتفاق لان الوطئ فيها ليس بحرام محض فيجوز ان يثبت به هذه الحرمة كما ثبت بعض احكام الوطئ المشروع مثل سقوط الحد ووجوب المهر والعدة وثبوت النسب ۞ وتايدما ذكرنا بماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل عمن تتبع امرأة حراما ايحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال الحرام لايحرم الحلال ۞ وبما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه سئل عمن غشى ام امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا ۞ الحرام لايحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضى الله عنها ايضا ﴿ قوله ﴾ وكذلك الغصب ۞ اذا غصب شيئا وقضى القاضى بالضمان اوتراضيا على ذلك يثبت الملك للغاصب فى المغصوب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعى رحمه الله لايثبت الملك بالغصب اصلا ۞ وتظهر ثمرة الاختلاف فى ملك الاكساب ونفوذ البيع ووجوب الكفن على الغاصب اذامات المغصوب وغير ذلك ۞ قال لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يصل به الى مقاصده الدينية والدنياوية فيتعلق بسبب مشروع لامحظور لان المحظور سبب للعقوبة لاللكرامة والنعمة الاترى انه لوقتل عبدغيره ثم ضمن قيمته فانه لايملكه حتى يكون الكفن على المالك لانه متعد كذلك ههنا بخلاف وجوب الضمان لان الجناية تصلح ان يكون سببا لوجوب الغرامة على الجانى والملك فى الضمان انما يقع للمالك لابسبب الجناية ولكن بملك الاصل ۞ واعلم ان بناء هاتين المسئلتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية ولاخلاف ان النهى عنهما يوجب انتفاء المشروعية ولهذا لم يقل احد بمشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والملك لا لان النهى يقتضى المشروعية فيهما بل لمانذكره من بعد وكلامنا فى النهى عن الافعال الشرعية فلا يستقيم بناؤهما عليه الا من حيث الظاهر وهو ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان المنهى عنه شرعيا اوحسيا ﴿ قوله ﴾ ولايلزم اى على ماذكرنا ان النهى عن المشروع يوجب فساده وقبحه ومع صفة الفساد لاتبقى المشروعية ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف

ولايلزم الطلاق فى الحيض او فى طهر جامعها لانه منهى عنه لمعنى فى غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة اوبتلبيس امر العدة عليها

يفسد حجه واحرامه ويبقى مع صفة الفساد حتى لزم عليه اداء الافعال ليخرج عن هذا الاحرام وكذ اذا احرم مجامعا لاهله ينعقد احرامه بصفة الفساد مع انه منهى عنه فعرفنا ان النهى والفساد لاينافى الشرعية ۞ وانما ذكر المسئلة الاخيرة لانه لواجاب عن الاولى بان الاحرام قدانعقد صحيحا وهو لازم لايمكن الخروج عنه الاباداء الافعال اوبالدم عند الاحصار فلا يؤثر المفسد فى رفعه صورة وان اثر فى معناه حتى وجب عليه القضاء يرد عليه المسئلة الثانية لان المفسد فيها مقارن فينبغى ان يمنعه من الانعقاد فجمع بينهما ليجيب عنهما بجواب يشملهما وهو ان الجماع غير الاحرام وليس بوصف له ايضا لان الجماع فعل والاحرام قول والفعل لايصير من اوصاف القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة بدليل انه قد ينفصل احدهما عن الآخر فكان النهى عن الاحرام مجامعا نهيا لمعنى فى غيره غير متصل به وصفا فكان من قبيل النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والنهى عن البيع وقت النداء فلم يوجب اعدامه فانعقد صحيحا ۞ والدليل عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع فى الفاسد لايوجب القضاء بحال كمن شرع فى الصلوة مع انكشاف العورة فتبين بهذا انه انعقد صحيحا ثم فسد ۞ وكان ينبغى ان لايفسد كالصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء لان المعنى الذى ورد النهى لاجله وهو الجماع مجاور لامتصل على ماذكرنا لكنه محظورة كالكلام للصلوة والحدث للطهارة فقسد لارتكاب المحظور كما يفسد الاعتكاف به فهذا معنى استدراك الشيخ فى قوله لكنه محظورة فصار مفسدا ۞ ولايقال لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده لزم ان يمنعه من الانعقاد اذ المنع اسهل من الرفع ۞ لانا نقول انما يوصف الجماع بكونه محظور الاحرام بعد وجود الاحرام لاقبله لان الشئ مالم يوجد لايوصف بان له محظورا فلم يكن الجماع المقارن من محظورات احرامه فلم يمنع من الانعقاد فاذا داوم عليه بعد ماانعقد الاحرام صار من محظوراته فافسده كما اذا جامع بعد الاحرام ابتداء وينبغى ان لايبقى بعد مافسد غير ان الاحرام لازم شرعا لايحتمل البعض بالاسباب الناقصة من الخارج بخلاف الصلوة والصيام فاثر المفسد فى ايجاب القضاء ولم يؤثر فى الخروج من الاحرام فلزمه المضى ضرورة ليخرج عنه بالاداء كما شرع وباب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه انما الكلام فى ان النهى فى وضعه لرفع المشروعية فيؤثر فيما يقبل ذلك لا انه لايجوز الامتناع عنه بمانع بل يجوز ذلك بدليله كما فى سائر الحقايق ۞ وذكر فى القواطع ان انعقاده على الفساد والزامه افعاله يجرى مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على انواع فيجوز ان يكون هذا الالزام وابقاء المرء فى عهده افعال الحج ليفعلها ولايسقط بهما الحج عن ذمته ولايثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه النهى وفعله الحج على وجه المعصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذى قلناه واليه اشار الشيخ ايضا فى قوله ولم ينقطع بجناية الجانى ﴿ قوله ﴾ ولايلزم اى على هذا الاصل الطلاق فى الحيض فانه منهى عنه شرعا وكذا الطلاق فى طهر جامعها فيه وقد بقى مشروعا بعد النهى حتى كان واقعا وموجبا لحكم مشروع وهو الفرقة لان هذا الطلاق منهى عنه لمعنى فى غيره غير متصل به وصفا وذلك

المعنى فى الطلاق فى الحيض هو الاضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التى
اوقع فيها الطلاق ليست بمحسوبة من العدة بالاتفاق فان عندى الاعتداد بالاطهار لا بالحيض
وعندكم لايحتسب هذه الحيضة من حيض العدة لانتقاصها ولهذا لايحرم الطلاق فى الحيض
اذا لم يؤد الى الضرر بان طلقها فى حالة الحيض قبل الدخول بها والى ماذكرنا اشارة فى قوله
تعالى ولاتمسكوهن ضرارا لتعتدوا ※ وفى الطلاق فى طهر الجماع هو تلبيس امرا لعدة عليها
لانها لاتدرى ان الوطئ معلق فيعتد بالحبل اوغير معلق فيعتد بالاقراء والحامل قدتحيض على
اصل فلا يتمكن من التزوج ※ وكذا تلبيس امر النفقة لانها لوكانت حاملا وجب لها النفقة
لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ولو لم تكن حاملا وكان
الطلاق بائنا لايجب لها النفقة عنده فتشك فى طلب النفقة ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولما قلنا ان النهى
ينفى المشروعية لم يكن سفر المعصية اى السفر الذى هو معصية كسفر الابق وقاطع الطريق
والباغى سببا للرخصة للنهى اى لكونه منهيا عنه شرعا يعنى لما كان منهيا عنه كان معصية والرخصة
نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السير المديد فيستدعى سببا مشروعا فلايجوز ان يتعلق
بالمعصية ﴿ قوله ﴾ ولا يملك الكافر عطف على قوله لم يكن لانه فى معنى المستقبل اذ هو بيان
شرع اى لايكون سفر المعصية سببا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اى بالاستيلاء التام
المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب فانهم ماداموا فى دارنا كانوا مقهورين حكما فلا يتم الاستيلاء
فلايصلح سببا للملك بالاتفاق للنهى ايضا اى لكونه منهيا عنه شرعا كالسفر وذلك لانه استيلاء
على مال معصوم محترم فيكون حراما منهيا عنه خصوصا على اصله ان الكفار مخاطبون بالشرائع
جمع وعلى اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالحرمات والمناهى واذا كان كذلك لايصلح سببا
للملك الذى هو نعمة كاستيلائهم على رقابنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال ※ ورد ماقلنا فى
مسئلتى الزنا والغصب فى هاتين المسئلتين ايضا ﴿ قوله ﴾ ولا يلزم اى على هذا الاصل الظهار
فانه منهى عنه محظور وقد انعقد سببا للكفارة التى هى عبادة ولم ينعدم بالنهى لان كلامنا فى
النهى الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع
لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء
لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر فى السبب للجزاء لايخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب
الجزاء بل يحققه كما فى القتل العمد فانه محظور محض ومع ذلك اوجب القصاص وثبوت وصف
الخطر فيه لم يخرجه من ان يكون صالحا لايجابه فكذا فى الظهار ※ ولنا مااحتج به محمد فى
كتاب الطلاق فى باب الرد على من قال اذا طلق لغير السنة لايقع ان النبى صلى الله عليه وسلم
نهى عن صوم يوم النحر فقال انهانا عما يتكون اولايتكون والنهى عما لايتكون لغو لا يقال للاعمى
لاتبصر وللآدمى لاتطر ※ وبيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهى بناء على اختيارهم فمن
اطاعه بالائتمار بما امر والانتهاء عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الائتمار
والانتهاء استحق النار بعدله والابتلاء بالنهى انما يتحقق اذا كان المنهى عنه متصورا الوجود

وانما لم يكن سفر المعصية
سببا للرخصة للنهى ولا يملك
الكافر مال المسلم بالاستيلاء
للنهى ايضا فلم يصلح سببا
مشروعا ولا يلزم الظهار
لان كلامنا فى حكم مطلوب
تعلق بسبب مشروع له
ليبقى سببا والحكم به مشروعا
مع وقوع النهى عليه فاما
ما هو حرام غير مشروع
تعلق به جزاء زاجر
عنه فيعتمد حرمة سببه
كالقصاص ليس بحكم
مطلوب بسبب مشروع
بل جزاء شرع زاجرا
فاعتمد حرمة سببه

بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه
فيثاب بامتناعه مختارا عن تحقيق الفعل النهى فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا
موجب حقيقة النهى ※ واما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه
الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن
ذلك بناء على عدمه فى نفسه لاتعلق له باختياره ولهذا لايثاب على الامتناع فى المنسوخ ※
نظير ماذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه
وكسبه ولو امتنع عنه لانه لايجدها لايثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها ※ ثم النهى
كما يوجب تصور المنهى عنه يقتضى قبحه ايضا ما امر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به
والا وجب الترجيح ففى الفعل الحسى امكن الجمع بينهما لانه لاامتناع وجوده بسبب القبح
فاما الفعل الشرعى فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لايتحقق مع القبح فوجب الترجيح ※ ثم
امامان ترجيح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى من
وجوه ※ احدها التصور هو الموجب الاصلى للنهى لغة وعرفا وشرعا ※ اما لغة فلانه متعد
لازمه انتهى يقال نهيته فانتهى كما يقال امرته فائتمر والانتهاء والامتناع واحد ※ واما عرفا فلما
ذكرنا انه يستقبح ان يقال للاعمى لاتبصر وللانسان لاتطر ※ واما شرعا فلما ذكرنا ان تحقق
الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلى الذى
لاوجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى من اعتبار ماهو دونه وهو ثابت شرعا لا
لغة ※ وثانيها انه مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح
راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لايمكن
اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى ※ وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدى الى ابطال
حقيقة النهى لانه ح يصير نسخا وهو غير النهى حدا وحقيقة وفى ابطاله ابطال القبح الذى
ثبت مقتضى به لان فى ابطال المقتضى ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح وابقاؤه فى عين
النهى عنه عائدا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس فى اعتبار جانب التصور ذلك وفيه
تحقيق النهى مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى ※ ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع
ونهيه وجوب الائتمار ووجوب الانتهاء لاوجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة
الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدمه او يراد به
عدم الفعل فى وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع ※ وقيل معناه يراد به عدم الفعل
فى حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهى عنه فاما فى حق الكل فالمراد من النهى
ايجاب الانتهاء لاحصوله ومن الامر ايجاب الائتمار لاغير والاول اوجه ﴿ قوله ﴾ وهما
فى طرفى نقيض اى كون الامتناع عن الشئ مبنيا على عدمه مع كون عدم الشئ مبنيا على
الامتناع عنه متناقضان اى متخالفان وانهم قد يطلقون التضاد والتنافى والتناقض ولا يريدون
بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة ※ والحكم الاصلى ماذكرنا وهو ان

ولنا مااحتج به محمد رحمه
الله فى كتاب الطلاق
ان صيام العيد وايام
التشريق منهى والنهى
لايقع على مالايتكون وبيانه
ان النهى يراد به عدم
الفعل مضافا الى اختيار
العباد وكسبهم فيعتمد
تصوره ليكون العبد
مبتلى بين ان يكف عنه
باختياره فيثاب عليه وبين
ان يفعله باختياره فيلزمه
جزاؤه والنسخ لاعدام
الشئ شرعا لينعدم فعل
العبد لعدم المشروع
بنفسه ليصير امتناعه بناء
على عدمه وفى النهى
يكون عدمه بناء على
امتناعه وهما فى طرفى
نقيض فلا يصح الجمع
محال والحكم الاصلى فى
النهى ما ذكرنا

النهى لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيعتمد التصور ۞ فاما القبح
اى قبح المنهى عنه ۞ فوصف قائم اى ثابت بالنهى للمنهى عنه لانه قائم بحقيقة النهى لانه منع
من القبيح وذلك حسن ۞ مقتضى حال والعامل فيه قائم ۞ به اى بالنهى ۞ تحقيقا لحكمه
اى لاجل تحقيق حكم النهى وهو طلب الاعدام ۞ فكان اى القبح فى المنهى عنه تابعا للنهى
من حيث انه ثبت به ۞ فلا يجوز تحقيقه اى اثبات القبح الذى ثبت اقتضاء ۞ على وجه
يبطل به اى بالقبح ماوجب القبح واقتضاه وهو النهى ۞ فيصير المقتضى ح دليلا على الفساد
اى فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته ۞ بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز
تحقيقه اى يجب العمل بالاصل وهو النهى فى موضعه وهو ماورد النهى فيه وذلك بابقاء
المشروعية ليبقى النهى على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان الى آخره ۞
قال القاضى الامام فوجب اثبات القبح فى غيره ليمكن تحريم الفعل بذلك الغير ولكن يثبته على
وجه يكون ازم فيجعله قبيحا لوصف زائد متصل به ماامكن كما يثبت الحسن للمأمور به على
وجه يكون ازم وهو الاثبات لعينه فان ذلك تحقق الوجوب عليه والوجود من قبله وفى النهى
لواثبت القبح لعينه انعدم المشروعية والنهى للانتهاء لا للاعدام فلم تثبته لعينه ليبقى مشروعا
والانتفاء وصفا له ما امكن ليكون حرمة الفعل لازمة ابدا لمعنى راجع الى المنهى عنه لان
الوصف منه ۞ قال صاحب القواطع فى الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشروع وجوده بامرين
بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى انتهى الاطلاق فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد
فعلى حاله فيصح النهى بناء عليه بيانه ان العبد مأذون بالصوم مأمور به وليس فى وسعه الا
النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة فمفوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهى خرج
الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما
نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقى تصور الفعل من
العبد صح النهى وتحقق ولهذا لوارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكابه المنهى عنه واتيانه
بما فى وسعه وطاقته من فعل الصوم اذليس فى وسعه فى جميع الاحوال الا هذا القدر الذى
وجد منه ۞ قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع وليس الى العبد ذلك
وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والافلا ۞ قال
ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق
امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية ۞ قلت وحاصله يؤل الى ان النهى راجع الى الفعل
المتصور من العبد حسا لاشرعا ۞ والجواب عنه انالا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع
اياه يسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر فى الشرع فبدون اعتبار
الشرع لايسمى صوما حقيقة الاترى ان الامساك فى الليل لايسمى صوما وان وجدت النية
لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهى اليه مجازا لا حقيقة والنهى ورد
عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الابدليل ۞ نوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته

(ومعناه)

فاما القبح فوصف قائم بالنهى
مقتضيا به تحقيقا لحكمه
فكان تابعا فلا يجوز
تحقيقه على وجه يبطل
به ما اوجبه واقتضاه
فيصير المقتضى دليلا على
الفساد بعد ان كان دليلا
على الصحة بل يجب العمل
بالاصل فى موضعه والعمل
بالمقتضى بقدر الامكان وهو
ان يجعل القبح وصفا
للمشروع فيصير مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه
فيصير فاسدا هذا غاية
تحقيق هذا الاصل فاما
الشافعى رحمه الله فقد
حقق المقتضى وابطل
المقتضى وهذا فى غاية
المناقضة والفساد

ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما فى حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك
فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا الا مجازا كتسمية صورة الاسد
اسدا ۞ واجاب الغزالى ايضا فى المستصفى عما ذكرنا ان الاسم ينصرف الى موضوعه اللغوى
الا ماصرفه عرف الاستعمال فى الشرع وقد الفينا عرف الشرع فى الاوامر انه يستعمل
الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية اما فى المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع
بدليل قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله جل ذكره ولاتنكحوا مانكح اباؤكم
وامثال هذه المناهى مما لاينعقد اصلا فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع اوتعارض فيه عرف
الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهى عنه وان لم
ينعقد صومه ۞ وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان النهى مصروف الى الصوم اللغوى
وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حمية اولعدم اشتهاء اوعدم طعام لايكون مرتكبا للنهى عنه
بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوى فعلم انه ليس المراد الاالصوم الشرعى ۞ ولان المنهى
عنه لوكان الصوم اللغوى فلانهى اذن عن الصوم الشرعى فبقى ثابتا ۞ وقال بعضهم الفعل
عند النهى كان متصورا فكفى ذلك لصحة النهى فلاحاجة الى ابقائه مشروعا بعد ذلك ۞
والجواب ان النهى لاعدام المنهى عنه من قبل المنهى فى المستقبل كالامر للايجاد فى المستقبل
فلابد من ان يكون متصورا فى المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهى كما فى الامر ولايكون ذلك الا
ببقائه مشروعا ۞ ولايقال حقيقة النهى ان يكون المنهى عنه قبيحا فى ذاته ومتصورا فى
نفسه فكما قلتم ان انتفاء التصور شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعله مجازا فكذلك انتفاء
القبح عن ذات المنهى عنه وانصرافه الى وصفه يجعل النهى فيه مجازا ايضا لانه لايثبت
موجب النهى وهو التحريم نظرا الى ذات المنهى عنه وانما يثبت فى غيره ۞ لانا لانسلم
ان النهى باثبات القبح فى وصف المنهى عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان المنهى عنه
بعد بقى واجب الانتهاء مع كونه مشروعا الاترى ان الامر اذا ورد لحسن فى غير المأمور به
لايصير مجازا فى المأمور به كالامر بالجهاد والطهارة لم يصر مجازا بل بقى على حقيقته وهو
الايجاب فكذا هذا ۞ ولانسلم ايضا ان التحريم لايثبت فيما اضيف اليه النهى بل يثبت حتى
لواقدم على بيع الربوا مثلا يصير عاصيا مستحقا للعقاب لانه ارتكب حراما ولكنه مع كونه
حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لاتناقض فى قول الشارع حرمت البيع وجعلته سببا
لحصول الملك فى العوضين لان شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات
والاحكام ۞ على انا ان سلمنا انه يصير مجازا فهو اولى مما قالوا لانه يصير مجازا فى الاسناد
مع بقاء النهى فى ذاته على حقيقته وماقالوا مجاز فى ذاته لانه يصير نسخا وهو غير النهى فكان
الاول اولى ﴿ قوله ﴾ فان قيل هذا صحيح اى الجمع بين العمل بحقيقة النهى وبين الفساد
والقبح فى المنهى عنه انما يصح فى الافعال الحسية لانها لاينعدم وتوجد بصفة القبح والفساد
فاما الافعال الشرعية فينعدم بالقبح لماقلنا من التنافى والتضاد بين المشروعية والقبح فلابد من اقامة

فان قيل هذا صحيح فى الافعال
الحسية لانها لا تنعدم
بصفة القبح فاما الشرعية
فتنعدم لما قلنا فلابد من
اقامة الدلالة على ان
المشروعات يحتمل هذا
الوصف قيل له قدوجدنا
المشروع يحتمل الفساد
بالنهى كالاحرام الفاسد
والطلاق الحرام

الدليل على ان المشروعات يحتمل اى يقبل هذا الوصف وهو الفساد ﴿ قوله ﴾ والصلوة الحرام كالصلوة فى الارض المغصوبة والاوقات المكروهة والمواطن السبعة ❊ والصوم المحظور يوم الشك الاستدلال به اوضح لان المحظورية وصف الصوم ❊ وما اشبه ذلك اى المذكور نحو البيع والاجارة وقت النداء والحلف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الابوين وترك الصلوة ❊ فوجب اثباته اى اثبات كونه مشروعا ❊ على هذ الوجه اى صفة الفساد ❊ رعاية لمنازل المشروعات وهو ان ينزل الاصل وهو المقتضى فى منزله والتبع وهو المقتضى فى منزله وذلك بان لايجعل التبع مبطلا للاصل ❊ ومحافظة لحدودها وهى ان يجعل النهى نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما فى المشروعات واحدا من غير ضرورة ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا الاصل وهو ان النهى فى المشروعات يقتضى بقآء مشروعيتها ﴿ قوله ﴾ منهى بوصفه وهو الثمن ❊ اعلم ان البيع مبناه على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يشترط القدرة على المبيع ولايشترط القدرة على الثمن وينفسخ بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعية الوصول الى مايحتاج الانسان اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام اوثوب مثلا وليس عنده ذلك لاتندفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لابالاثمان اذليس فى ذوات الاثمان نفع الامن حيث الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا فى البيوع وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف ❊ فاذا باع عبدا بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها فى ذاتها مال لان المال مايميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو الشئ الذى خلق لمصالح الآدمى يجرى فيه الشح والضنة وهى بهذه المثابة ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ماهو واجب الابقآء امابعينه او بمثله او بقيمته كما عرف فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا يمنع اصل الانعقاد لان ماهو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من الاهل صادف محله وهو المبيع من غير خلل فى الركن ولا فى المحل وانما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله قبيحا بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لاباطلا ❊ وذكر فى المبسوط فى هذه المسئلة ان محل العقد المالية فى البدلين وبتخمر العصير لاتنعدم المالية وانما ينعدم التقوم شرعا فان المالية بكون العين منتفعا بها وقد اثبت الله تعالى ذلك فى الخمر بقوله ومنافع للناس ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وانما ثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتهما انعدام المالية كالسرقين الا انه فسد تقومها شرعا ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص ولهذا بقيت مالامتقوما فى حق اهل الذمة فانعقد العقد بوجود ركنه فى محله بصفة الفساد ﴿ قوله ﴾ وكذلك اذاباع خمرا بعبد ❊ اى بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر فى انعقاد البيع بصفة الفساد ❊ وانما ذكر هذه المسئله لان دخول البآء فى احد

والصلوة الحرام والصوم المحظور يوم الشك وما اشبه ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها وعلى هذا الاصول يخرج الفروع كلها منها ان البيع بالخمر منهى بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولاخلل فى ركن العقد ولافى محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله وكذلك اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فلم ينعقد فى الخمر لعدم محله وانعقد فى العبد لوجود محله وفسد بفساد ثمنه

البدلين يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل فى الاتباع والوسآئل يقال كتبت بالقلم ❊ والاثمان بهذه الصفة وقد دخلت فى هذه المسئلة فى العبد فيقتضى ان تكون الخمر مبيعة فيبطل البيع كما اذا باعها بالدراهم بخلاف المسئلة الاولى لان البآء فيها دخلت فى الخمر فبقى العبد مبيعا فقال الشيخ هما سوآء لان هذا بيع مقايضة اى بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه ❊ بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة ❊ وفى قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين فى هذه المسئلة لان كل واحد منهما انما يصلح ثمنا لصاحبه اذاكان الاخر عينا بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعينا لان المبيع لايجب فى الذمة الا فى عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لايصلح ثمنا ولامبيعا لان الحيوان لايثبت دينا فى الذمة فى البيوع واذا كانت الخمر غير عين لم تصلح مبيعة فعلم ان قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لايستقيم الاان يكونا متعينين ولكن اذا كانت الخمر غير عين يجب ان ينعقد العقد فى العبد فاسدا وان ادخل البآء فى العبد لانه تعين لكونه مبيعا من كل وجه كما اذاباع خلا غير معين بعبد اودراهم بثوب صح وتعين العبد والثوب للمبيعية ❊ ثم بين حكم المسئلتين فقال فلم ينعقد اى البيع فى الصورتين فى الخمر لعدم محله حتى لايثبت الملك فيها وان اتصل بها القبض وينعقد فى العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد لفساد ثمنه فيثبت الملك فيه فى الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك ﴿ قوله ﴾ بخلاف الميتة اى فى المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع ❊ لانه اى المذكور ليس بمال فى الحال ولا فى المآل بخلاف الخمر وكذا لايعد مالا فى دين سماوى فوقع العقد بلا ثمن وهو باطل لعدم ركنه ❊ وكذا جلد الميتة ليس بمال فى الحال ولافى المآل ولهذا لوترك كذلك يفسد وانما تحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ ولهذا اتفق العلمآء على بطلان هذا البيع ولوقضى قاض بجوازه لاينفذ فلا نعدام ماهو ركن العقد لم ينعقد العقد كذا ذكر شمس الائمة السرخسى رحمه الله ﴿ قوله ﴾ ولامتقوم بدليل ان انسانا لواستهلكه لايضمن الاترى انه جزء الميتة ويحصل التألم بقطعه كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزءها ❊ ويجوز ان يكون قوله ولامتقوم احترازا عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة ولكنها تتقوم فى العقود ❊ قالوا المراد بالميتة هى التى ماتت حتف انفها اما البيع بالميتة التى ماتت بالخنق والجرح فى غير المذبح ففاسد لاباطل كذا رأيت بخط شيخى قدس الله روحه ❊ وذكر فى الذخيرة قال ابو الحسن فى الجامع الصغير فى ذبيحة المجوسى وكل شئ يعملونه وهو عندهم ذكوة كالتخنيق والوقذ فانه يجوز البيع بينهم عند ابى يوسف رحمه الله ولو استهلكها مسلم ضمن القيمة وليس كالميتة حتف انفها وقال محمد رحمه الله هو والميتة حتف انفها سوآء لان الذكوة فعل شرعى والفاعل ليس من اهله فصار هذا الذبح فى حقه والموت حتف انفه سوآء ❊ لابى يوسف رحمه الله انهم يتمولونه كالخمور ونحن امرنا بنآء الاحكام على مايدينون بخلاف الميتة حتف انفها لانها ليست بمال فى حق احد ❊ وهكذا ذكر فى التجنيس من غير

بخلاف الميتة لانها ليست بمال ولا بمتقومة فوقع البيع بلا ثمن وهو غير مشروع وكذلك جلد الميتة لانه ليس بمال ولا متقوم

خلاف محمد ﴿ قوله ﴾ وكذلك بيع الربوا اى مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال فى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة ❊ غير مشروع بوصفه وهو الفضل اى بالفضل بفوت المساواة التى هى شرط الجواز وهو تبع كالوصف ❊ وكذلك الشرط الفاسد فى البيع مثل الربوا وهو شرط لايقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع اوالمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق ❊ والربوا قديكون اسما للعقد ولنفس الفضل ففى قوله بيع الربوا مشروع باصله المراد منه العقد اى بيع هو ربوا وفى قوله الشرط الفاسد مثل الربوا المراد منه نفس الفضل اى الشرط الفاسد فى افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ماوصفنا فى معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه ❊ ثم النهى فى المسئلتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله عليه السلام لاتبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الاسوآء بسوآء الحديث ومااروى انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث وردلمعنى فى غير البيع وهو الفضل الخالى عن العوض والشرط الفاسد فلاينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله فى محله ولايختل شئ من ذلك بالدرهم الزائد ولابالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقد فكانا غيره ❊ لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك الاترى ان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة مملوكان وحرم الانتفاع بها فلما كانت الحرمة لاينافى ملك اليمين لاينافى سببه ❊ وكان ينبغى ان لايفسد العقد لماذكرنا ان النهى راجع الى غيره الا ان النهى ان لم يتصل باصل العقد اتصل بوصفه لان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة ماشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال ونسآء لمكان الاجل ولما ورد النهى لمعنى فى صفته لا اصله رفع وصف البيع لااصله ووصف المشروع انه بيع حلال جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقى الاصل موجبا للملك ﴿ فان قيل ﴾ لمابقى اصله موجبا للملك فلما ذاتوقف ثبوت الملك على القبض ﴿ قلنا ﴾ لان السبب لماضعف بصفة الفساد لم ينهض سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فانعدم الملك قبل القبض لقصور السبب ❊ كذا فى الاسرار ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا اى ولان النهى يقتضى بقآء المشروعية قلنا فى قوله تعالى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهى لعدم الوصف من شهادته اى شهادة المحدود فى القذف وهو الادآء حتى لوشهد لايقبل وكذا يخرج به من اهلية اللعان ايضا لان اللعان ادآء وقد فسد الادآء ويبقى الاصل اى اصل الشهادة لان عدم القبول انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعا واذابقى اصلها انعقد النكاح بها كما ينعقد بشهادة الاعمى لان الانعقاد لايتوقف على وصف الادآء واهليته ﴿ قوله ﴾ ومنها صوم يوم العيد ❊ الصوم فى يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق مشروع عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان وعند زفر والشافعى رحمهم الله غير مشروع وهو رواية ابن المبارك عن ابى حنيفة رحمهما الله ❊ ثم اذا صح نذره فى ظاهر الرواية يفتى بان يفطر فى هذه الايام

وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه فى محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل فى العوض فصار فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد فى البيع مثل الربوا ولهذا قلنا فى قوله تعالى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهى يعدم الوصف من شهادته وهو الادآء ويبقى الاصل فيصير فاسدا

ويقضى فى ايام اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو صام فى هذه الايام خرج عن العهدة ❊ وجه قولهما ان الصوم غير مشروع فى هذه الايام وليس الى العبد شرع ماليس بمشروع كالصوم ليلا ❊ وبيانه ان الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فانها ايام اكل وشرب عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف الا بوجود خاص من الفعل فيها او وجوبه ووجود الاكل والشرب ليس من خصائص هذه الايام فلا يحصل به التعريف وانما الخاص فيها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك جعلا من صاحب الشرع لها محال وجوب الاكل والشرب ويندفع الوجوب بجواز الضد فدل ان الصوم فيها ممتنع الوجود شرعا كما فى الليل وايام الحيض ❊ ولهذا قال لايجوز الظهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة لان الوقت تعين للجمعة فى حقه حتما فلم يبق الظهر ضرورة لانهما لم يشرعا مجموعين بالاجماع ❊ والدليل عليه ان الصوم اسم لما هو قربة والمنهى عنه يكون معصية فلا يكون صوما الاترى انه لايصح اذا شئ من الواجبات به ولو بقى مشروعا بعد النهى لصح كالصلوة فى الارض المغصوبة ❊ ولامعنى لقولهم انما لايجوز لان الواجب فى الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتادى به الكامل لان النقصان لايمنع قضاء الواجب كما اذا ترك الفاتحة او السورة او التعديل فى قضاء الفائتة يمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة الواجب فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لايصح النذر به لقوله عليه السلام لانذر فى معصية الله ❊ ولنا مامر ان النهى عن المشروع يقتضى بقاء مشروعيته الى آخره ❊ وماذكر ههنا ايضا ان الصوم فى هذه الايام حسن مشروع باصله وهو فى التحقيق راجع الى ماتقدم ❊ وتقريره ان الشرايع كلها مبنية على الحكمة على ماعرف تفاصيلها فى غير هذا الكتاب والحكمة فى الصوم حصول التقوى لمباشرة اذ لا مشروع ادل على التقوى منه فان من ادى هذه الامانة كان اشد اداء لغيرها من الامانات واكثر اتقاء لمايخاف حلوله من التهمة بمباشرة شئ من القاذورات واليه الاشارة فى قوله تعالى لعلكم تتقون اياما معدودات ❊ وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ماعليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حاملا له على المواساة اليهم ❊ وفيه ايضا انطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب ورد جماح النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاها الى غير ذلك من معانى لاتحصى كثرة ❊ ثم لابد لهذه العبادة من تعيين وقت لان صوم الوصال متعذر والوقت على قسمين النهر والليالى والليالى اعدت للسكون والراحة وضعا والنهر اعدت للتصرف والتقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد الى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما فى الحركة من التحليل فتعينت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وليتحقق الحكم التى ذكرناها ❊ ثم فى هذه المعانى مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد فى جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة واردا بجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها فى تلك فهذا معنى قوله حسن مشروع باصله والذى يدل

ومنها صوم يوم العيد وايام التشريق حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى فى وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة فى هذا الوقت بالصوم فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية

على بقاء المشروعية ان الشافعى يقول للمتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها فى انظهر اقوالە كذا فى الاسرار ❊ وهو الامساك اى اصل الصوم الامساك لله تعالى فى وقته على سبيل الطاعة والقربة ❊ ويجوز ان يكون قوله طاعة لتناول الفرض منه لان الطاعة اسم لفعل عمل بامر اخر اذا قصد الفاعل جعله للامر فان الفعل وان وجد لايستحق اسم الطاعة مالم يوجد هناك امر كذا ذكره الشيخ ابو المعين رحمة الله عليه ❊ وقوله قربة لتناول النفل لانهما اسم لكل مايتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك لله تعالى طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقربة ان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها وههنا ان لم يتحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القربة فكان مشروعا ❊ ويجوز ان يكون ترادفا وهو الاظهر ❊ ثم لما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لايجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهى لغيره لامحالة لكن ذلك الغير قائم به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لاتصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحا بوصفه ❊ ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعة فى هذا الوقت بالصوم ❊ وانما قيد بالصوم لان الاعراض لايحصل الا به والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى بثبوت المغايرة بين الشيئين تصور وجود احدهما بدون صاحبه ❊ واليه اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اى الصوم فى هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية ❊ وقوله فلم ينقلب الطاعة معصية معناه ان بحدوث هذا الوصف او بورود النهى لم ينقلب الصوم الذى هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض ❊ ثم استوضح ماذكر بقوله الاترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد به لانه معيار ولا يتصور الصوم بدونه ❊ ولافساد فيه اى فى نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهى بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا ❊ والنهى يتعلق بوصفه اى انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا ﴿ قوله ﴾ مثل الفاسد من الجواهر ❊ الجوهر معرب كوهر والمراد منه ههنا ماهو المفهوم فيما بين الناس ❊ يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقى اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقى اصله ولم يبق منتفعا به فكذا المراد من الفاسد فيما نحن فيه ماهو مشروع باصله غير مشروع بوصفه ﴿ قوله ﴾ وبيانه اى بيان كون الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه ❊ على وجه يعقل اى على طريق يدرك بالعقل يعنى على وجه التحقيق ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد بلحوم القرابين وتوسعة النعم ❊ والمتناول من جنس الشهوات باصله لانه مما تشتهيه النفس وترغب فيه ❊ طيب بوصفه لكونه ضيافة الله تعالى وانما وصفه بالطيب لاستواء الغنى والفقير والهاشمى فيه بخلاف الصدقة فكان تركه اى ترك المتناول طاعة باصله اى بالنظر الى اصل المتناول فانه كف النفس عما تشتهيه وهو طاعة معصية بوصفه اى هذا الترك معصية بالنظر الى وصف المتناول لانه ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية ❊ ويجوز ان يكون

الاترى ان الصوم يقوم بالوقت ولافساد فيه والنهى يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ماهو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

الضمير فى اصله ووصفه راجعا الى الترك اى ترك المتناول اصله طاعة ووصفه معصية لما ذكرنا ❊ وحاصل هذا الكلام ان النهى ورد لمعنى فى غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة لكنه متصل بالصوم وصفا ففسد الصوم به ❊ وهذا هو طريقة القاضى الامام ابى زيد والشيخين وعامة المتأخرين ❊ واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال النهى ورد عن عين الصوم بقوله عليه السلام لاتصوموا فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة وذلك لايجوز الا بدليل ❊ واما قولهم النهى ورد لمعنى ترك الاجابة ففيه اعتراضات كثيرة مشهورة وبعد التسليم لانسلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان فعل احد الضدين هو بعينه ترك لصاحبه ان لم يكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون ترك التحرك بعينه ليس وراء هذين الفعلين فعل اخر يكون تركا لان التحرك مناف للسكون وكذا على العكس فوقعت الغنية عن اثبات فعل اخر لم يقصد الفاعل فعله ولاخطر بباله مباشرته ولاعرف ثبوته بالمشاهدة لنفى هذا الضد ولو جاز اثبات فعل اخر مع ان هذا الموجود كاف لنفى ضده لامكن اثبات مالايتناهى من الافعال ❊ ولايبعد ان يكون اخذ الفعل تركا فانه ليس بترك لما هو اخذ له وانما يستحيل ان لو كان اخذا لما هو ترك له ❊ وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضداده فالقيام ترك للعقود والاتكاء والركوع والسجود والاضطجاع والاسلام ترك لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان ❊ ثم الصوم ضد للاكل والشرب والجماع ولاجابة الدعوة فى هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فاذا لم يوجد للصوم غير هو المنهى عنه فكان النهى عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم ❊ وقولهم لا بل هو غيره لتصور الصوم بدون الترك وهذا هو حد المغايرة غير سديد ولابد من بيان شرط المغايرة ليتضح عوار هذا الكلام وذلك ان المغايرة بين الشيئين يطلب من حيث الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان لايجوز الانفكاك بين جنسيهما كجوهر معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجود احدهما مع عدم صاحبه وان كان الانفكاك بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تعرى الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها دون جوهر ❊ وعلى القلب من هذا العرضية مع الوجود فى عرض معين ليسا بمتغايرين وهو فى نفسه شئ واحد ولايتصور عدم معنى العرضية مع ثبوت الوجود ولاعدم الوجود مع تقرر العرضية فكان العرض شيئا واحدا من غير ان يكون اجتمع فيه معنيان متغايران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود فى الجملة عن معنى العرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهر به مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد الذات وان كان الوجود فى الجملة قد ينفك عن القيام بالذات ❊ ثم مانحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع فى هذا اليوم المعين شئ واحد وان كان فى الجملة يتصور انفكاكهما عن الآخر فمن اعتبر العين فى هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك

فى الجملة دليلا على ثبوت المغايرة فى المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القائل بكون
الغرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجواهر الموجود شيئين متغايرين وكون البارى الموجود
القائم بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله فى
حيز الممتنع المحال مما لايخفى على ذى لب ❊ ثم قال والذى اظن فيه الشفاء لن يتوصل اليه
الا بمعرفة مقدمات ❊ منها ان الترك ضد للمتروك ويتعلق به ثواب وعقاب فان من ترك الصلوة
فقد باشر ضدا لها يعاقب على مباشرة ذلك ضد المنهى لا لانعدام الصلوة من قبله لان العبد
لايعاقب من غير فعل منهى باشره ومأثم ارتكبه ❊ ومنها مابينا ان الفعل اذا كان له ضد واحد
يكون كل واحد منهما تركا للآخر الى آخر مابينا ❊ ومنها ان ماكان له اضداد وهو بنفسه ترك
للاضداد كلها يجوز ان يختلف وصفه فى الحكم باعتبار الاضافة الى المتروك كمن امر بالتحول
الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فتحرك امامه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذى هو
واجب وترك الواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذى نهى عنه وترك المنهى عنه واجب
وهذا الترك فعل واحد فى ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضد وبالحرمة بالنسبة الى ضد
آخر ❊ ومنها ان ماكان متحدا حقيقة يلحق فى الحكم بالمتعدد لعارض اوجب ذلك من
مصادفته المحال المتعددة او تعلق الاحكام المختلفة به فان الرامى الى انسان عامدا لو اصاب السهم
المقصود اليه ونفذه واصاب آخر لم يقصده اخذ فى حق الاول باحكام العمد وفى حق الثانى
باحكام الخطاء والفعل فى نفسه واحد وجعل متعددا لتعدد محال اثره واختلاف الاحكام
المتعلقة به ❊ ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويجعل
الاصل متبوعا والعارض تابعا لاستحالة القلب وتعذر التسوية ❊ وبعد الوقوف على هذه
المقدمات نخوض فى ايضاح مارمنا ايضاحه فنقول الصوم فى هذه الايام ترك للاكل والشرب
والجماع ولاجابة دعوة الله تعالى عباده بالقرابين التى هى خالص اموال الله تعالى فانها اموال
خالصة لله تعالى جعلت محال لاقامة التقرب الى الله سبحانه باراقة دماء الانعام قد شرف الله
تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وامته بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والمسارعة الى
قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة والاكل والشرب والجماع وهو فى نفسه شئ
واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع كان عبادة مأذونا فيها لما يتعلق به من
الحكم والمصالح التى بينا وبالاضافة الى اجابة الدعوة كان منهيا عنه باعتبار انه فى حقها ترك
للواجب فيكون منهيا عنه وهو فى ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بلاشك فان اجابة الدعوة
غير الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع
فى انفسها مما لايشكل فكان الصوم الذى هو متحد فى نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد
المتعددة وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهى عنه وباعتبار الاضافة الى الاكل
والشرب والجماع عبادة مستحسنة فكان النهى باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار الحكم
راجعا الى غير ماهو صوم مستحسن على حسب ماذكرت من المثال فى المقدمات ❊ ثم اجابة

الدعوة ليست بضد اصلى للصوم فان الصوم فى غير هذه الايام ليس بترك لاجابة الدعوة
وهو فى جميع الاوقات ترك للاكل والشرب والجماع لكونها اضدادا له اصلية فكان الصوم
باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة
التابع فترك اجابة الدعوة فى الصوم جعل كانه وصف له وترك الاكل والشرب والجماع جعل
كانه موصوف متبوع فبقى الصوم مشروعا وبقى فيه نوع خلل فامكن ايجابه بالقول لان
بالقول يمكن التمييز بين المشروع منه وبين المنهى عنه ❊ وهو معنى قول الشيخ فى الكتاب
انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا ❊ ولو صام عن واجب آخر لايجوز
لحصوله مختلا فى نفسه لاستحالة التمييز فى الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك
اجابة الدعوة ❊ هذا كما جوز علماؤنا بيع السمن الذائب الذى ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع
على السمن دون صفة النجاسة ومنعوا من اكله لاستحالة التمييز بينهما ❊ ثم لو صام فى هذه
الايام يخرج عن عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام اوجب على نفسه قدر ما
يتحقق فيها وقد اتى بذلك القدر كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهى عمياء خرج عن نذره
باعتاقها وان كان لايتأدى شئ من الواجبات بها ❊ والافضل ان يصوم فى وقت آخر ليكون
مؤديا اكمل مما وجب عليه مع التخلص عن ارتكاب المنهى عنه كمن نذر ان يصلى عند طلوع
الشمس فعليه ان يصلى فى وقت آخر وان صلى فى ذلك الوقت خرج عن موجب نذره ❊
ولا يقال ان النهى لو كان لترك الاجابة لكان ينبغى ان يأثم من لم يأكل بدون النية ❊ لانا نقول
من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية لايأثم لانه ترك الاجابة عن عذر اما من لم
يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لايأثم ❊ وهذا بخلاف الصلوة فى
ارض مغصوبة لان المنهى عنه هو الغصب دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتأدى باركان
وشرائط معلومة والغصب ايضا شئ معلوم لااتحاد بينهما بوجه ❊ ولا يلزم ان من رأى رجلا
يغرق وهو فى الصلوة وقد امكنه التخليص لو قطع الصلوة فلم يقطع حيث يجوز وان كان
مأمورا بتركها منهيا عن ترك التخليص والمضى فى الصلوة هو ترك التخليص فكانت الصلوة
منهيا عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لم يؤثر ذلك فى صحة قضاء ماوجب عليه كاملا ❊
وكذا لو رآى رجلا يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى فى صلوته او اشتغل بها ابتداء حيث
جازت صلوته معما بينا ❊ وكذا من اشتغل بالصلوة فى اول الوقت عند استنفار الناس الى
عدو من المشركين قد اظلهم وهو قادر على ان ينفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة فى هذه
الحالة ليست بترك للتخليص والدفع فانها مع التخليص والدفع ممكنة فى الجملة عند قرب الغريق
منه فيأخذ بيده فيخلصه وقرب القاصد للقتل منه فيقبض على يده او يتعلق بثيابه او بعض
اعضائه فيمسكه ولو كانت الصلوة تركا للتخليص والدفع لما تصور حصولهما فى حالة الصلوة
البتة لان ترك كل فعل ضده باجتماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض
فى حالة واحدة فدل ان الترك معنى وراء الصلوة يقارن الصلوة وارتكاب النهى بفعل لايمنع

من صحة فعل آخر هو عبادة وليس بمنهى عنه كالمصلى يرمى ببصره الى من لايحل له النظر اليه من الاجنبيات والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنبيات اويقذف محصنا فكذا مانحن فيه ❊ وهذا لان الركن فى باب الصلوة هو الافعال المعهودة والصلوة فى الحقيقة هذه الافعال لاغيرها وترك التخليص والدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالها فى باب الصلوة ليس من الاركان اذلا اداء لها بذلك انما استعمالها جعل من باب النواقض لو كثر لوجود الاعراض عن العبادة فاما ترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هى ترك استعمالها بل هى اداء الاركان ❊ وكذا المشتغل بالصلوة فى وقت التغير على هذا لان الترك حصل بترك المشى والصلوة ليست بترك المشى انما هى افعال آخر وراء ترك المشى وهو القرار على المكان والقرار معنى وراء الاركان المعهودة الاترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون به تاركا للذهاب ويتصور ترك استعمال آلة التخليص والدفع وهى اليد بدون الصلوة ويحصل الترك فكان ترك المشى معنى مقارنا لاركان الصلوة والمنهى هولا هى فاما فى مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء على ماقررها والله اعلم ❊ هذا كله كلام الشيخ ابى المعين رحمه الله ❊ وخلاصة معناه ان المنهى عنه عين الصوم بجهة والمشروع عينه ايضا ولكن بجهة اخرى ويجوز ان يكون الشئ الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء ❊ وزبدة الطريقة الاولى ان المشروع هو الصوم والمنهى عنه غيره ولكنه وصف له قائم به فالشيخ المصنف رحمه الله بين الطريقة الاولى والحق آخر كلامه مايشير الى الطريقة الثانية بقوله وبيانه على وجه تعقل الى آخره وتوقف عليه بادنى تأمل انشاءالله تعالى ❊ ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولان الطاعة وهى الصوم لم ينقلب معصية بالنهى صح النذربه اى بهذا الصوم ❊ اوولان ترك التناول وهو الصوم طاعة باصله صح النذربه لانه نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات بذاته قربة ❊ وهو جواب عن قولهم الصوم فى هذه الايام معصية فلايصح النذربه ❊ والمعصية متصل بذاته فعلا لاباسمه ذكرا اى وصف هو معصية وهوترك الاجابة متصل بفعل الصوم لابذكر الصوم ولم يوجد منه الاذكر الصوم وهوقوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر اواصوم لله غدا وغديوم النحر فلم يمنع صحة النذر به ﴿ فان قيل ﴾ ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الاجابة على ماذكرت وهو معصية فكان ذكر الصوم وايجابه ذكرا للمعصية وقصدا اليه فلم يصح كمن نذر ان يضرب اباه اويشتم امه لم يصح والعصيان نفس الضرب والشتم الاانه لما كان ذكرا له وقصدا اليه كان معصية ايضا فلم يصح ﴿ قلنا ﴾ لم ينعقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة وايجاب قربة وقد بينا ان جهة القربة اصل فيه فصح النذربه ﴿ فان قيل ﴾ ماوجه رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحربان قال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره واذا اضاف الى الغد بان قال لله على ان اصوم غدا وغد يوم النحر صح نذره ﴿ قلنا ﴾ وجهه انه اذا نص على يوم النحر فقد صرح فى نذره بماهو

ولهذا صح النذر به لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لاباسمه ذكرا ولهذا قلنا فى ظاهر الرواية لايلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ العبد عن عهدته

منهى عنه فلم يصح واذاقال غدا فلم يصرح فى نذره بالمنهى عنه فصح نذره وهو كالمرأة اذا قالت لله على ان اصوم يوم حيضى لم يصح نذرها ولوقالت لله على ان اصوم غدا وغديوم حيضها صح نذرها ويجب عليها القضاء ❊ والجواب عنه على ظاهرالرواية ان الحيض وصف المرأة لاوصف اليوم وقدثبت بالاجماع ان كونها طاهرة عن الحيض شرط ليكون اهلا لاداء الصوم فلما علقت النذر بصفة لاتبقى اهلا للاداء معها لم يصح لانه لايصح الامن اهله كالرجل يقول لله على ان اصوم يوما اكلت فيه ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولان هذا الصوم معصية بوصفه قلنا انه لايلزم بالشروع فى ظاهر الرواية ❊ اذاشرع فى صوم يوم النحر ثم افسد لايلزمه القضاء فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف رحمه الله يلزمه القضاء رواه بشربن الوليد عنه كذا فى الاسرار والكشف لابى جعفر ❊ وذكر فى المبسوط اذا اصبح يوم الفطر صائما ثم افطر لاقضاء عليه فى قول ابى حنيفة وعليه القضاء فى قول ابى يوسف ومحمد رحمهم الله لهما ان الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهى لايمنع صحة الشروع فى حق القضاء كمن شرع فى الصلوة فى الاوقات المكروهة ❊ وجه ظاهرالرواية ماذكر فى الكتاب وهوان الشروع فى هذا الصوم متصل بالمعصية لانه مرتكب للمنهى عنه وهو ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشروع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حقى فلا يجب على القاطع شئ لحصوله مضافا الى صاحب الحق ❊ فبرئ العبد عن عهدة القطع اوعهدة ماشرع فيه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لايضمن لانه يامره بخلاف النذر فانه بنذره ماصار مرتكبا للمنهى عنه وبخلاف الشروع فى الصلوة فى الوقت المكروه على ماتذكر ﴿ قوله ﴾ ومنها اى ومن الفروع المخرجة على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس ودلوكها اى زوالها اوغروبها يقال دلكت الشمس اى زالت اوغابت ❊ اى الصلوة فى الاوقات الثلثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهى يقتضى المشروعية ولاقبح فى اركانها من القيام والركوع والسجود ولانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة كما فى سائر الاوقات ❊ وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فبقيت مشروعة بعد النهى كما كانت قبله ❊ والوقت صحيح باصله ايضا لانه زمان كسائر الازمنة صالح لظرفية العبادة ❊ كما جاءت به السنة وهى ماروى عمرو بن عبسة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال له حين سأله عن الصلوة صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع حين تطلع بين قرنى الشيطان وح يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى يستقبل الظل بالرمح ثم اقصر عن الصلوة فان ح تسجر جهنم فاذا اقبل الظل فصل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى تصلى العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرنى الشيطان وح يسجد لها الكفار وفى حديث الصنابحى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان يزينها فى عين من يعبدها

ومنها الصلوة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لاقبح فى اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان الصلوة لاتوجد بالوقت لانه ظرفها لامعيارها

حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيره قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فى هذه الاوقات ❊ فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان ❊ ورأيت فى بعض القصص ان زرداشت اللعين امر المجوس بالصلوة فى هذه الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحرمة الصلوة فيها مخالفة لهم ❊ وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه ❊ قيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له ❊ وقيل هو مثل ثم لما اثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين الصلوة فى الاوقات الثلاثة من قبل ان النهى فى كل منهما ورد لمعنى فى وصف الوقت شرع فى بيان التفرقة بينهما فقال الا ان الصلوة اى لكن الصلوة لاتوجد بالوقت لان الوقت للصلوة ظرف ولاتأثير للظرف فى ايجاد المظروف بل هى توجد بافعال معلومة فلا يكون فساده مؤثرا فيها لانه مجاور بخلاف الصلوة لانه توجد بالوقت لانه معيارله على مامر ﴿ قوله ﴾ وهو شبيها اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف لما لم يؤثر فى المظروف لانه مجاور كان ينبغى ان لايؤثر فى نقصانه ايضا حتى يتادى به الكامل كما لايؤثر فساد ظرف المكان فيه كما فى الصلوة فى الارض المغصوبة حيث تأدى بها الكامل فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر فى المسبب لامحالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر فى النقصان لافى الفساد بخلاف الصلوة فى الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولاوصف فلا يؤثر فى الفساد ولافى النقصان بل يوجب كراهة وهى لايمنع اداء الواجب ❊ وفى قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لماشرع فيه من النفل كما هو سبب لماشرع فيه من الفرض والالم يستقم هذا الكلام لان كلامنا فى النفل لافى الفرض ❊ وقيل فى معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعى شكرا وكان ينبغى ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة فى كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايجاب فى بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر اوشرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب ❊ فقيل لايتأدى به اى بالمذكور وهو الصلوة فى هذه الاوقات المكروهة ❊ الكامل وهو ماوجب فى غير هذا الوقت لان الكامل لايتادى بالناقص ﴿ فان قيل ﴾ لايمنع النقصان عن الجواز كما لايمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة وبعض الواجبات فى اداء الصلوة اوفى قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتادى به الكامل كما يتأدى بالصلوة فى الارض المغصوبة ﴿ قلنا ﴾ النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا اووصفا لان ذلك دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات مادخل تحت الامر عن الجواز فاما مالم يدخل تحت الامر ففواته لايمنع عنه لانه لايخل بالمأموربه وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لايجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة تجوز وان يمكن فيهما نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لايمنع عن اداء الواجب ❊

(ثم)

وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لافاسدة فقيل لايتادى به الكامل

ثم الوقت فى الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى فى الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر ففواتها لا يؤثر فى المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان فى الرقبه لان المأمور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار الاحاد التى لاتزاد على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا ينجبر بالسجود فلا يظهر فى حق المأمور به ❊ وكذا المكان فى الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه ﴿ قوله ﴾ ويضمن بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغى ان يقضيها فى وقت تحل فيه الصلوة فان قضاءها فى وقت آخر مكروه اجزاه وقد اساء لانه لواتمها فى ذلك الوقت اجزأه فكذا اذا قضاها فى وقت مثل ذلك الوقت ❊ وقال زفر لا يضمن وهو رواية عن ابى حنيفة رحمهما الله لانها منهى عنها فلم تجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهى عنه ❊ ولنا ان فساد الوقت لما لم يؤثر فى افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجبت صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزاء الماهية حتى قيل هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا لوامسك فى الليل لايكون صوما بحال ❊ ويعرف به اى يعرف مقداره بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه ❊ فازداد الاثر اى اثر فساد الوقت فى الصوم فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع ❊ توضيحه ان فى الصلوة يمكنه الاداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان يصبر حتى ترتفع الشمس فلهذا لزمه وفى الصوم بعد الشروع لايمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق ماذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ماتركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون للبعض اسم الكل كالماء والهواء والخل واللبن فان اسم الماء كما ينطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متفقة متجانسة فى نفسها وما تركب من اجزاء مختلفة لايكون للبعض اسم الكل كالسكنجبين المتركب من الماء والسكر والخل لايكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لايسمى سكنجبينا ❊ وكذا الادمى مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المتركبة كالوجه واليد والرجل هكذا فان شيئا من هذه الاجزاء من اى النوعين كان لاينطلق عليه اسم الآدمى معروف ذلك عند اهل اللغة لانزاع فى ذلك ❊ ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهى الامساكات الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء من اجزائه والنهى ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منهيا عنه ولهذا لوحلف ان لايصوم فشرع فيه ثم افسد يحنث فى يمينه فكان ماانعقد منه انعقد مشروعا محظورا على ماقدرنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ماانعقد على ماانعقد والمنعقد الماضى كان مشتملا عليهما فالمضى لولزم لما فيه من تقرير الطاعة لايلزم لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها حرام والتوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فريضة وتقرير ماانعقد طاعة واجب لكنه مجتهد فيه وتعارضت فيه الاخبار من حيث الظاهر فتمكنت فيه الشبهة فاما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان جانب ترك المضى مرجحا على

ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع والنهى عن الصلوة فى ارض مغصوبة

جانب وجوب المضى فلم يجب المضى فلا يلزمه القضاء بالافساد ۞ بخلاف ما اذا شرع فى الصلوة فى الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركبت من اجزاء مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما ينطلق الاسم عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يقيد الركعة بالسجدة وصارت الركعات بعد ذلك اجزاء متجانسة فكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا لو حلف ان لايصلى فشرع فى الصلوة لايحنث مالم يقيد الركعة بالسجدة ومن انتقل من الفرض الى النفل قبل تمامه لايجعل متنفلا مالم يوجد منه السجدة لان مادون الركعة ليس بصلوة والنهى ورد عن الصلوة فى هذه الاوقات فلم يكن الشروع منهيا عنه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما يتوجه عليه النهى عند وجود السجدة فما مضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطالها حرام وصيانتها واجبة ولاتحصل الصيانة بدون المضى فكان المضى فى حق مامضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق مايستقبل تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب معصية وهى ابطال عبادة محضة فترجحت جهة المضى على جهة الافساد فوجب المضى فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيلزمه القضاء والله اعلم ﴿ قوله ﴾ متعلق بما ليس بوصف اى ليس بوصف ولاسبب فلم تفسد ولم ينتقض ايضا حتى تادى بها الواجب الكامل باتفاق الفقهاء الا ان غرض الشيخ لما كان هو التفرقة بينهما وبين صوم يوم النحر والتفرقة بين البيع ووقت النداء وبين بيع الربوا لاغير لم يتعرض لعدم الانتقاض ۞ وانما كان النهى متعلقا بما ليس بوصف لانه متعلق فى الصلوة بشغل الارض وفى البيع بترك السعى وهما امران منفكان عن الصلوة والبيع الاترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعى بان تبايعا فى الطريق ذاهبين وترك السعى يوجد بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهى لامر مجاور فاوجب الكراهة دون الفساد ۞ وفى بعض الشروح القبح المتصل بالمشروع على ثلاثة اوجه اتصال كامل ووسط وناقص ۞ فالكامل فى صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل ۞ والوسط فى الصلوة فى الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة فى الارض المغصوبة ولذلك لايتادى به الكامل وتضمن بالشروع ۞ والناقص فى الصلوة فى الارض المغصوبة ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة لاعلى طريق الاتصال فى الحقيقة ۞ واعلم ان العلماء قد اختلفوا فى الصلوة فى ارض مغصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل ومالك فى رواية والزيدية والجبائى وابنه ابوهاشم الى انها لاتصلح قائلين بان القول بصحتها يؤدى الى ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل المعين غصب ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صحت لكان هو بعينه متعلق الوجوب ايضا

متعلق بما ليس بوصف فلم تفسد فكذلك البيع وقت النداء وهو بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح لانه اضيف الى غير محله فلم ينعقد فصار النهى مجازا عن النفى وهذه الاستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة ولاخلاف فيه انما الكلام فى حكم حقيقته

وذلك باطل وهذا لان فعله واحد وهو كونه فى الدار المغصوبة وهو فى حالة القيام والركوع والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو عاص به مثابا بما هو معاقب عليه ۞ ولا يفيد قولكم امكن انفكاك احدهما عن الآخر لانه وان امكن ذلك فى غير صورة النزاع لكنهما متلازمان فيما تنازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين الامرين ۞ وتمسك الجمهور باجماع السلف فانهم ما امروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة فى الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ولانهوا الظالمين عن الصلوة فى الاراضى المغصوبة اذ لو امروا به ونهوا عنها لانتشر ۞ وبان الفعل وان كان واحدا فى نفسه اذا كان له وجهان مختلفان يجوز ان يكون مطلوبا من احد الوجهين مكروها من الوجه الثانى وانما الاستحالة فى ان يطلب من الوجه الذى يكره لعينه ثم فعله من حيث انه صلوة مطلوب ومن حيث انه غصب مكروه والغصب يعقل دون الصلوة والصلوة تعقل دون الغصب وقد اجتمع الوجهان فى فعل واحد ومتعلق الامر والنهى الوجهان المتغايران ۞ وهو نظير ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت النهى عاقبتك وان امتثلت اعتقتك فخاط الثوب فى تلك الدار فيصح من السيد ان يعاقبه ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك مانحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الاخر وبان جمعهما المكلف لم يخرجا عن حقيقتيهما ۞ وهو ايضا كمن رمى سهما الى مسلم بحيث يمرق الى كافر او الى كافر بحيث يمرق الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويملك سلب الكافر عند من جعله سببا لذلك ويقتل بالمسلم قصاصا لتضمن فعله الواحد امرين مختلفين ۞ وبهذا خرج الجواب عما قالوا انه غاصب بفعله ولا فعل له الاقيامه وركوعه وسجوده فكان متقربا بعين ما هو غاصب به ۞ لانا انما جعلناه غاصبا من حيث انه يستوفى منافع الدار ومتقربا من حيث انه اتى بصورة الصلوة كما ذكرنا فى مسئلة الخياطة وقد يعلم كونه غاصبا من لايعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه غاصبا ۞ الاترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا فى حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بافعاله وليست تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا فثبت انهما وجهان مختلفان وان كان الفعل واحدا ۞ ولما فرغ الشيخ من بيان تخريج الفروع على الاصل المذكور شرع فى جواب مايرد نقضا على ذلك الاصل فقال وهذا بخالف اى بقاء المشروعية مع ورود النهى بخالف بيع الحر ۞ اوما ذكرنا من الفروع بخالف بيع الحر والمضامين والملاقيح من حيث ان النهى فيها لم يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت اصلا وقد اقتضى ذلك فى الفروع المتقدمة لانها نوع اضيفت الى غير محلها اذ المعدوم لايصلح محلا للبيع ولابد للانعقاد من المحل فيطلب لعدم المحل وصار النهى عنها مستعارا للنفى بهذه القرينة ۞ واستعارة النهى للنفى صحيحة لما بينهما من المشابهة وهى استواؤهما فى نفس الرفع فاحدهما برفع الاصل والآخر برفع الصفة ۞ او لان كل واحد منهما عبارة عن العدم ۞ او لان كل واحد منهما محرم ولهذا صحت استعارة النفى للنهى فى قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج ۞ والمضامين ماتضمنته اصلاب الفحول ومنه قول

الشاعر (شعر) ان المضامين التى فى الصلب * ماء الفحول فى الظهور الحدب * جمع مضمون من ضمن الشئ بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا * والملاقيح مافى البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت * وهو فعل لازم فلايجئ اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه بحذوف الجار * وصورته ان يقول بعت الولد الذى سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك ﴿ قوله ﴾ وكذلك صوم الليالى اى وكبيع الحر والمضامين والملاقيح صوم الليالى فى انه غير مشروع مع انه منهى عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ولم يجعله وقتا له اصلا فكان النهى عنه بمعنى النفى * ثم صوم الفرض يتادى بصيام ايام الوصال اذا نواه لان القبح فى المجاور وهو الامساك فى الليل لالمعنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم النحر لان القبح لمعنى اتصل بوقت الصوم ﴿ قوله ﴾ ولا يمكن لان الآدمى لايحيى بدون الاكل على ماعليه جبلته فلابد من ان يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فتعينت النهر للصوم لان الابتلاء يتحقق فيها لان فى النفس داعية الى الاكل والشرب وذلك فى النهار فى العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالامساك عن الشهوات فيه فاما الامساك فى الليل فملئ وفاق هواها فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال اذا اصل بناء العبادة على مخالفة العادة لاعلى موافقتها * ولايقال بان الجماع يوجد فى الليالى عادة وهو احدى المفطرات فكان الامساك عنه فى الليل على خلاف هوى النفس فينبغى ان يكون الليل محلا للصوم ايضا * لانا نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان الصوم وجاء على ماورد به الاثر فلايعتبر بنفسها ﴿ قوله ﴾ ولايلزم النكاح بغير شهود اى ولايلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهى عنه بدليل حكم تحقق النهى فيه وهو الحرمة * وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام لانكاح الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف فى كلام صاحب الشرع فوجب حمله على النهى كما حمل قوله تعالى فلارفث ولافسوق ولاجدال فى الحج عليه لهذا المعنى * لانا لانسلم ذلك بل نقول هو منفى فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لاصلوة الا بطهارة وكقولك لادخل فى الدار وذلك لايوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءه ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم منه الخلف غير مسلم لان الكلام فى النكاح الشرعى وهو منتف اصلا * وقوله وانما يسقط الحد جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروعا اصلا ينبغى ان لايسقط الحد ولايثبت النسب ولايجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لايثبت بدون السبب فقال انما يثبت هذه الاحكام لشبهة العقد وهى وجود صورته فى محله لا لانعقاد اصل العقد اذ الشبهة مايشبه الثابت وليس بثابت ﴿ قوله ﴾ ولان النكاح شرع لملك ضرورى يعنى ولئن كان صيغته نهيا لم يمكن القول ببقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولوجب حملها على النفى والنسخ ايضا لان النهى انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع

وكذلك صوم الليالى لان الوصال غير مشروع ولايمكن والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا متعين للصوم تحقيقا للابتلاء فصار النهى مستعارا عن النفى ولايلزم النكاح بغير شهود لانه منفى بقوله عليه السلام لانكاح الا بشهود وكان نسخا وابطالا وانما يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولان النكاح شرع لملك ضرورى لاينفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن قضية النهى التحريم فبطل العقد لمضادة ثبتت بمقتضى النهى بخلاف البيع لانه وضع لملك العين والتحريم لايضاده لان الحل فيه تابع الاترى انه شرع فى موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيد والبهائم وكذلك الخمر

المشروعية لافيما لم يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع لملك ضرورى لاينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لايكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله فى الشرف والكرامة واسترقاق لها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه مالايخفى من الفساد فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره فى حل الاستمتاع ولهذا سمى ذلك خلافى نفسه ولهذا لايظهر اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله الاترى انه لو قطع طرفها او آجرت نفسها او وطئت بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلى فى النكاح الحل وموجب النهى الحرمة لايمكن الجمع بين موجبيهما لتضاد بينهما ثم الحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لالذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهى فيه بمعنى النفى * ولايلزم على ماذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع فى حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة * لانه انما انعقد وبقى فى هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها تزول لامحالة فالاحرام ينتهى بضده والحيض تنتهى بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امرأة وهناك مانع حسى لايمكنه الوصول اليها الا به فهو لايمنع ذلك عن صحة النكاح لان بعد رفع المانع يظهر اثره فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمغياة الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا يكون فى الانعقاد فائدة اصلا ﴿ قوله ﴾ وكذلك نكاح المحارم منفى اى محمول على النفى لعدم محله لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها عن محلية الفعل لان الحل والحرمة لايجتمعان فى محل واحد فكانت اضافة الحرمة اليهن نفيا للحل لانهيا ﴿ قوله ﴾ مستعار عن النفى اى المنفى يعنى ان كان المراد من النكاح المذكور فى النص العقد فالنهى محمول على النفى لانه ثبت بالدليل ان الحرمة الثابتة بالمصاهرة هى الحرمة الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره وحرمت عليكم مانكح اباؤكم فتخرج عن محلية النكاح فكان النهى مجازا بمعنى النفى لامحالة * قال شمس الائمة الكردرى رحمه الله لايرد قوله تعالى ولاتنكحوا مانكح اباؤكم نقضا على هذا الاصل لان كلامنا فيما كان مشروعا ثم صار منهيا عنه ايبقى مشروعا بعد النهى ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اصلا بدليل قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا فلم يكن من هذا الباب * ثم ماذكر جواب عن المسائل التى يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهى عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه شرع فى جواب مايرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهى عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهى اربع مسائل فقال واما استيلاء اهل الحرب * ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسى والنهى عن الفعل الحسى يوجب قبحا فى عينه وانتفاء المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سببا للملك الذى هو نعمة ولابد لها من سبب

وكذلك نكاح المحارم منفى لعدم محله فلفظ النهى فى قوله تعالى ولاتنكحوا مانكح اباؤكم من النساء مستعار عن النفى واما استيلاء اهل الحرب فانما صار منهيا بواسطة العصمة وهى ثابتة فى حقنا دون اهل الحرب لانقطاع ولايتنا عنهم ولان العصمة متناهية بتناهى سببها وهو الاحراز فسقط النهى فى حكم الدنيا

مشروع رعاية للتناسب بين السبب والمسبب فكان هذا نقضا لذلك الاصل ❁ وتوجيه الجواب انا لانسلم ان الاستيلاء منهى عنه لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد بصير مملوكا له بالاجماع فثبت انه منهى عنه لغيره وليس ذلك الا عصمة المحل والعصمة انما يثبت فى حقنا دون اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب بالاجماع ولم يثبت الخطاب فى حقهم لانقطاع ولاية التبليغ والالزام فكانوا فى حق هذا الحكم اعنى ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء ❁ ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء ويعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لايملكونها فلذلك ضم اليه دليلا آخر يفرق به بين الاموال والرقاب فقال ولان العصمة متناهية يعنى ولئن سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق فى حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز لان العصمة وهى عبارة عن كون الشئ محرم التعرض محضا لحق الشرع اولحق العبد انما ثبتت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة بان كان فى تصرفه اوبالدار على ماعرف وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب فينتهى العصمة الثابتة به كما ينتهى عصمة النفس بانتهاء الاسلام واذا انتهت العصمة بانتهاء سببها سقط النهى ولم يبق الاستيلاء محظورا لانه ثبت بناء على عصمة المحل ولم يبق ﴿ فان قيل ﴾ ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا يفسد زوال العصمة بعد ذلك كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لايملكه ولو هلك فى يده يجب الضمان وان زالت عصمة الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لاقاه وهو ليس بمحل للملك وكذا اذا اشترى خمرا فصارت خلالا ينعقد البيع وان صار محلا للبيع بعد زوال الخمر به كذلك هذا ﴿ قلنا ﴾ قد ثبت بالدليل ان للفعل الممتد حكم الابتداء فى حالة البقاء كانه يحدث ساعة كما فى لبس الخف فى حق المسح ولبس الثوب فى حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال فى دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فى دار الحرب فيصلح سببا للملك كاستيلاء المسلم على مثل هذا المال وهو مال اهل الحرب ❁ وهكذا نقول فى الصيد انه يملك بعد الاخراج عن الحرم حتى لو باع يجوز بعد نص عليه فى الجامع ولو اكله يحل الا انه يجب الارسال ولو لم يرسل يجب الجزاء تعظيما للحرم وصيانة لحرمته فانا لو قلنا بان من اخذ الصيد واخرجه لايجب الارسال والجزاء يؤدى ذلك الى تفويت الامن عن الصيد والى هتك حرمة الحرم ❁ فاما مسئلة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل اصلا ❁ وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لايصلح سببا للملك بحال لان عصمتها عن الاسترقاق ثبتت بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تثبت بالاحراز الموجود منهم ❁ وبخلاف ما اذا دخل المسلم دار الحرب مستأمنا فاستولى على ماله مسلم حيث لايملكه وان لم تبق العصمة بزوال اليد والدار جميعا وتحقق الاستيلاء على مال غير معصوم فى حالة البقاء لان الاستيلاء لم يتم لانه انما يتم بالاحراز والمسلم لايحرز نفسه وماله بدارهم بل يدخلها على سبيل العارية وانما هو من اهل

دار الاسلام حيثما كان فكان بمنزلة مالو استولى عليه فى دار الاسلام ❁ وحقيقة الخلاف ان عصمة النفوس والاموال يثبت بالاحراز بالدار ام بمجرد الاسلام فعندنا تثبت بالاحراز وعنده تثبت بالاسلام او بما يخلفه فى احكام الدنيا وهو عقد الذمة وقد عرف بحقيقة فى موضعه ❁ ثم فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار يبطل العصمة فيملك بالاستيلاء لان الاستيلاء على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سببا للملك وعنده لما بقى العاصم وهو اسلام المالك لم تزل العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذى هو نعمة والله اعلم ﴿ قوله ﴾ واما الملك بالغصب الى آخره جواب عن نقض آخر يرد على ذلك الاصل ايضا ❁ ووجه وروده ماذكرناه فى الاستيلاء ❁ واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا سبب الملك فى المغصوب للغاصب تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا نفذ بيع الغاصب وسلم الكسب له ❁ وقال بعض المتأخرين الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لايثبت عند اداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حقيقة ولهذا لايسلم له الولد ولو كان الغصب هو السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف اذا تم بالاجازة يملك المشترى المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة ❁ ومع هذا فى هذه العبارة بعض الشنعة لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما قال الشافعى رحمه الله ❁ فالاسلم ان يقال الغصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب ثم يثبت الملك به للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة لاحكما ثابتا بالغصب مقصودا ولهذا لايملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال ليس بتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تبع محض والكسب كذلك بدل المنفعة فيكون تبعا محضا وثبوته فى المبيع بثبوته فى الاصل سواء ثبت فى المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره كذا فى المبسوط ❁ ولابد من كشف سر المسئلة وهو ان ضمان الغصب يجب بمقابلة اليد الفائتة ام بمقابلة العين فعندنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعى رحمه الله يجب بمقابلة اليد ❁ قال لان المضمون بالغصب مافات بالغصب وهو اليد فكان شرع الضمان لجبر مافات على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لابازاء ماهو قائم لم يفت واذا كان الضمان لجبر ماذكرنا بقى الملك فى المغصوب كما كان ❁ وكان ينبغى ان يثبت الملك فى الضمان للمالك يدا لاذاتا على مثال المضمون لكن اثبات يد الملك بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه يتمكن بها من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لايتصور فاثبتنا الملك فى الذات ضرورة تحقق المماثلة بين الفائت والجابر وما ثبت ضرورة غيره كان عدما فى حق نفسه الاترى ان المغصوب اذا كان مدبرا وتعذر رده وجب الضمان مقابلا باليد بالاتفاق ويثبت الملك فيه للمغصوب منه ضرورة تحقق المماثلة ❁ وفصل المدبر يوضح ان الضمان بمقابلة اليد اذ لو كان بدلا عن العين وكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن العين قضى القاضى به فى محله لايتحقق هذا

واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملكه اذ الجبر يعتمد الفوات

الشرط وان تم بقضاء القاضى ينبغى ان يزول ملكه عن المدبر كما لو قضى بجواز بيع المدبر واذا
ثبت ان الضمان بمقابلة قطع اليد لم يقع الحاجة الى ازالة ملك العين عن المالك الى الغاصب
كما فى المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل فى ملك رجل واحد ۞ وحجتنا فى ذلك قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى فقد امرهم
بالتصدق بها ولو لم يملكوها لما امرهم به لان التصدق بملك الغير اذا كان مالكها معلوما لايجوز
ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ذلك يباع فيحفظ عليه ثمنه ۞ ولان الضمان انما يجب
بمقابلة ماهو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا امتلاء كيسه ويده الا ترى
انه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمة العين لاقيمة اليد ويتقدر بمالية العين ۞ والدليل عليه
انه خلف عن الضمان الاصلى بالغصب والمضمون الاصلى هو المال المغصوب بعينه بالاجماع
وعليه رده الى مالكه ليخرج عن الضمان الاصلى بالغصب فكذا الخلف يكون خلفا عن ذلك
المضمون وهو المال هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الى ماذكره الخصم الا عند العجز عن هذا
كما لايقضى بالقيمة الا عند العجز عن عين المغصوب ۞ وهذا اولى مما قاله الخصم لانه جعل
المتقوم بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم وليس له نظير فى الشرع ونحن
جعلناه بدلا عما هو متقوم عند الامكان ۞ ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق
الجبر بالاتفاق والجبر يستدعى الفوات لامحالة لانه انما يجبر الفائت دون القائم كان من ضرورة
القضاء بقيمة العين انعدام ملكه فى العين ليكون جبرا لما فات وليتحقق المماثلة التى هى شرط
ضمان العدوان وما لايمكن اثباته الابشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه
لامحالة كما فى قوله اعتق عبدك عنى على الف درهم فاعتقه بعدم التمليك منه على نفوذ العتق
عنه ضرورة كونه شرطا فى المحل لا ان يكون قوله اعتقه عنى سببا للتمليك مقصودا ۞
وتبين بما ذكرنا انا نثبت بالعدوان المحض ماهو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبرا
لحقه فى الفائت ثم انعدام الملك فى العين لما كان من شرط هذا المشروع يثبت به فيكون حسنا
بحسنه ۞ وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان
الشرط مما يثبت بالائتمار به مقتضى كالامر بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه مما يثبت
مقتضى الائتمار فاذا اعتق يثبت الملك بالشراء ولوازم العتق كالو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق
فكذا ههنا يزول ملك الاصل اولا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو اتى بما ينص
على الازالة من ضمان تبع ۞ وتبين ان الغصب موجب للملك فى البدلين كالبيع الا انه اوجب اقتضاء
والشراء نصا ﴿ فان قيل ﴾ قد سلمنا انه بدل العين الا انه بدل خلافة لابدل مقابلة لان فى بدل
المقابلة قيام المبدل شرط كالثمن مع المثمن ليقابل به البدل وفى بدل الخلافة الشرط عدم
الاصل ليقوم الخلف مقامه كالتيمم مع الوضوء والاعتداد بالاشهر مع الاعتداد
بالاقراء ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة وفى بدل الخلافة اذا
ثبت القدرة على الاصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء اذا حصلت سقطت

التيمم فههنا اذا عاد العبد من الاباق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف
﴿ قلنا ﴾ نحن نسلم انه بدل خلافة ولكنا نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال مايقضى
القاضى بادخال البدل فى ملكه احترازا عن اجتماع البدل والمبدل فى ملك واحد فاذا دخل
البدل فى ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لايلتفت الى حصول القدرة بعد
ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر
على الماء ﴿ قوله ﴾ وشرط الشئ تابع له لانه يثبت لتصحيح الغير لا ان يثبت مقصودا بنفسه
ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلوة ۞ فصار اى ثبوت الملك للغاصب
الذى هو شرط ۞ حسنا بحسنه اى بحسن الحكم الشرعى الذى هو مشروطه وهو الضمان
وان قبح ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب ۞ ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر
بوجهين ۞ تقرير الاول انا نقول فى فصل المدبر بزواله عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقه
فى القيمة تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب
كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لايدخل فى ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق
العتق ثابت له بالتدبير والملك فى المدبر يحتمل الزوال ولكن لايحتمل الانتقال والزوال كاف
لتحقق الشرط فيثبت هذا القدر ۞ ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولايدخل فى
ملك الموقوف عليه ۞ وقوله فى ملك المشترى اراد به الغاصب لانه بمنزلة المشترى عند اداء
الضمان ۞ وتقرير الثانى ان فى المدبر القيمة ليست بدلا عن العين لان ماهو شرط وهو انعدام
الملك فى العين متعذر فى المدبر فيجعل هذا خلفا عن النقصان الذى حل بيده ولكن هذا عند
الضرورة ففى كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لايتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا
تعذر ايجاد الشرط يجعل خلفا عن النقصان الذى حل بيده ۞ ونظيره فصلان احدهما ضمان
العتق فانه بمقابلة العين فى كل محل يحتمل ايجاد شرطه وهو تمليك العين وفيما لايحتمل ايجاد
الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لايجعل بدلا عن العين ۞ وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ
القيمة بالتراضى كان المأخوذ بدلا عن العين فى كل محل يحتمل تمليك العين وفى كل محل لايحتمل
تمليك العين يجعل المأخوذ بمقابلة الجناية التى حلت بيده فكذلك اذا اخذ القيمة بقضاء القاضى
كذا فى المبسوط ﴿ قوله ﴾ فالطريق الاول اى جعل الضمان مقابلا بالعين ۞ واجب اى
ثابت متقرر لايجوز العدول عنه من غير ضرورة ۞ وهذا اى جعله مقابلا بقطع اليد ۞
جائز اى ممكن محتمل يجوز المصير اليه عند الضرورة كالمجاز مع الحقيقة لايترك الحقيقة من
غير ضرورة ويصار الى المجاز عند الضرورة ﴿ قوله ﴾ واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة
اصلا ۞ وهذا رد نقضا على ذلك الاصل ايضا بالطريق الذى مر ذكره ۞ فقال نحن لانوجب
حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا ولكنا جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه
سبب للماء كالوطئ الحلال والماء سبب لوجود الولد الذى هو المستحق للكرامات والحرمات ۞
وبيانه ان اصل هذه الحرمة فى الوطئ الحلال ليس لعين الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان

وشرط الحكم تابع له فصار
حسنا لحسنه وانما قبح لو كان
مقصودا به وفى ضمان المدبر
قلنا بزوال المدبر عن ملك
المولى لكونه مالا مملوكا
تحقيقا لشرط المشروع
وهو وجوب الضمان
ولايدخل فى ملك المشترى
صيانة لحقه ولان ضمان
المدبر جعل مقابلا بالفايت
وهو اليد دون الرقبة وهذا
طريق جائز لكن لايصار
اليه عن المقابلة بالرقبة الا عند
العجز والضرورة فالطريق
الاول واجب وهذا جائز
واما الزنا فلا يوجب حرمة
المصاهرة اصلا بنفسه انما
هو سبب للماء والماء سبب
للولد وجودا

ماء الرجل يختلط بها المرأة فى الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق ويوصى له ويرث وبين الواطئ والماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التى بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التى بين الواطئ واباله وابنائه لذلك الماء الذى هو بعضها واذا ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فيثبت الحرمة فى حقه للبعضية اعنى تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها واباء الواطئ وابناؤه للبعضية الحقيقية التى بينه وبينهم ثم يتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليهما اى يتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للاخر بواسطته لان جزءه صار جزءا منها اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بالبعضية التى تحدث بينهما بواسطته حكما ۞ والدليل على صحة ماذكرنا من المعنى تعليل عمر رضى الله عنه فى عدم جواز بيع امهات الاولاد به حيث قال كيف يبيعونهن قد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ۞ ثم اقيم الوطى مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط ۞ وكما ان الوطى الحلال مفض اليه فكذا الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما فى الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه فى اثبات الحرمة ايضا ۞ وكان ينبغى ان يثبت الحرمة بين الواطى والموطوءة لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع بالبعض حرام بقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وبقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركناه فى حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء لآدم عليه السلام وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته ثم هذه البعضية لا يختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة ۞ وانما يختلف حكم هذه البعضية بالمحل فان القاء البذر انما يكون حرثا فى المحل الذى خلق منبتا له وذلك النساء لا الرجال الا ان اتيان دبر المرأة يوجب الحرمة عندنا لمعنى المساس عن شهوة وانه سبب للوطئ الذى هو حرث من النساء ولا يتصور من الرجل سببا لوطئ هو حرث والبعضية فى الحرث فما لم يتصل به لا يكون علة للحرمة كذا فى الاسرار ۞ فلهذا قلنا لا يثبت الحرمة باللواطة ولا بوطئ الميتة ولا بوطئ الصغيرة ۞ وتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فيكون هذه الحرمة مضافة الى ماهو مباح لا الى ماهو محظور ۞ الا ترى ان فى جانبها الفعل زنا ترجم عليه واذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة مالغيره من بنى آدم ويكون نسبه ثابتا منها وتحرم هى عليه ويتوقف فى رجم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لا لانه

زنا فكذلك ههنا ۞ وانما لم يثبت النسب من جانبه لان المقصود من الانتساب التشرف ولا يحصل ذلك بالنسبة الى الزانى ﴿ فان قيل ﴾ فعلى ماذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما وجب به الحد كما فى الجارية المشتركة ﴿ قلنا ﴾ هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للبعضية ليس بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احديهما مشروع والآخر محظور كما مر فوجوب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح فى الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع خللا فيما هو سبب للحد فيجب الحد ۞ ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة فى باب الحد لتعذر الاحتراز عنها ۞ وبعض اصحابنا قالوا الحرمة تثبت ههنا بطريق العقوبة كما يثبت حرمان الميراث فى حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وعلى هذا الطريق يقولون المحرمية لا تثبت حتى لا تباح الخلوة والمسافرة ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعدية حكم النص لا لاثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل لتعدية تلك الحرمة الى الفروع لا لاثبات حرمة اخرى كذا فى المبسوط ۞ قلت وانما اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط فى اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا كما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا غير مشهور بين الناس لا تحل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة ۞ ومذهبنا فى هذه المسئلة مذهب عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وابى ابن كعب وعمران بن الحصين ومسروق رضى الله عنهم ۞ وذكر الامام البرغرى فى طريقته ان فى المسئلة اجماع الصحابة ۞ وكذا ذكر القاضى الامام ابو زيد فى الاسرار فقال ويدل لنا اجماع الصحابة او مايقرب منه ۞ ثم بما ذكرنا خرج الجواب عن هذا الحديث الذى استدل به الشافعى رحمه الله فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما يثبت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر فى ماء قليل وكالوطئ بالشبهة ووطئ الامة المشتركة ووطئ الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال لا لانه حرام بل للمعنى الذى قلنا فكذلك ههنا كذا فى المبسوط ﴿ قوله ﴾ والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات اى الحرمات الاربع التى ذكرناها ۞ ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ۞ ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا فى الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان فى صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التى استحقها المخلوق من ماء الرشدة كما ذكرنا ۞ ثم يتعدى اى الحرمات المذكورة ۞ منه اى من الولد ۞ الى اطرافه اى طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة آباء الواطئ وابنائه لا يتعدى الا الى الام ۞ ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين

والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه الى اطرافه ويتعدى الى اسبابه وما يعمل بقيام مقامه غيره فانما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا وسقط وصف التراب فكذلك يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام مالا يوصف بذلك فى ايجاب حرمة المصاهرة

والاجداد والجدات كما هو مذكور فى عامة الشروح فافهم ۞ ويتعدى اى سببية ثبوت هذه الحرمة ۞ والضمير المستكن راجع الى المفهوم لاالى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير المستكن فى يتعدى الاول لان الحرمة لايتعدى الى الاسباب ولهذا اعتد لفظ يتعدى والاكان يكفيه ان يقول، والى اسبابه ۞ الى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطىء والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا للشافعى والنظر الى الفرج خلافاله ولابن ابى ليلى ۞ وما يعمل لقيامه مقام غيره اى يعمل بطريق الخلافة والبدلية ۞ فانما يعمل بعلة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر فى ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم والتقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المنى والمشقة عملت عملها من غير نظر الى اوصاف انفسها وصلاحيتها للحكم ۞ وكالتراب لما اقيم مقام الماء فى افادة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تلويث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لايوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا ۞ وماروى انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فذلك فى مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا فى طريقة الصدر الحجاج قطب الدين السربلى ۞ لقيامه اى الزنا ۞ مقام مالايوصف وهو الولد ۞ بذلك اى بوصف الحرمة ۞ فى ايجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة فى حق هذا الحكم خاصة لافى حق سقوط الحد والله اعلم ﴿ قوله ﴾ واما سفر المعصية ۞ هذه المسئلة رابعة المسائل الاربع التى ترد نقضا على الاصل المذكور فاجاب ۞ وقال انه ليس بمنهى لمعنى فى عينه بل هو منهى لمعنى فى غيره مجاور له فلايوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته كالوطىء حالة الحيض والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير ۞ وهذا لان خطاه انما صارت سفرا بقصده مكانا بعيدا لابقصده الاغارة والبغى والتمرد على المولى الاترى انه لو قصد ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصد مكانا بعيدا لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا تبدل قصده بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم يتغير سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا فتبين بهذا ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصلح سببا للترخص ﴿ قوله ﴾ ولايلزم على هذا اى على ماذكرنا ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يوجب قبحا فى غير المنهى عنه حتى بقى مشروعا ۞ النهى عن الافعال الحسية حيث يوجب قبحا فى عينها حتى لاتبقى مشروعة اصلا ۞ لان القول بكمال القبح الذى هو مقتضى النهى فى الافعال الحسية ۞ مع كمال المقصود وهو ان يكون الفعل متصور الوجود من العبد ليتحقق الابتلاء ۞ على ماقلنا اى قبل هذا ان الافعال الحسية لاتنعدم بصفة القبح ﴿ قوله ﴾ والنهى اى المنهى عنه فى صفة القبح ۞ ينقسم انقسام الامر اى المأمور به فى صفة الحسن تحقيقا للمقابلة اذالنهى يقابل الامر ۞ ماقبح لعينه وضعا وهو قسمان قسم لايحتمل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو مقابلة الايمان ۞ وقسم يحتمل

واماسفر المعصية فغير منهى لمعنى فيه لانه من حيث انه خروج مديد مباح وانما العصيان فى فعل قطع الطريق اوالتمرد على المولى وهو مجاور له فكان كالبيع وقت النداء ولايلزم على هذا النهى عن الافعال الحسية لان القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود ممكن على ماقلنا والنهى فى صفة القبح ينقسم انقسام الامر ماقبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب والعبث وماقبح ملحقا بالقسم الاول وهو بيع الحر والمضامين والملاقيح لان البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلا فى غير محله وماقبح لمعنى فى غيره وهو البيع وقت النداء والصلوة فى ارض مغصوبة وماقبح لمعنى فى غيره وهو

ذلك كالكذب فانه قبحه يسقط فى اصلاح ذات البين وفى الحرب وفى ارضاء المنكوحتين كاور به الاثر وهو فى مقابلة الصلوة ۞ وماقبح ملحقا بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح ومثل الصلوة بغير طهارة فان البيع فى نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثا لحلوله فى غير محله نحو ضرب الميت واكل مالا يتغذى به وكذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا ۞ كذا فى التقويم وهذا فى مقابلة الصوم والزكوة والحج ۞ وماقبح لمعنى فى غيره مجاور يقبل الانفكاك مثل البيع وقت النداء والصلوة فى ارض مغصوبة وبهذا فى مقابلة السعى والطهارة ۞ وماقبح لمعنى فى غيره وهو ملحق به وصفا مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا فى مقابلة الجهاد والصلوة على الميت والله اعلم

﴿ باب معرفة احكام العموم ﴾

(قوله) العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله اى فى جميع الافراد الداخلة تحته ۞ قطعا ويقينا وقد فسرناهما فى اول باب احكام الخصوص وهو مذهب اكثر مشائخنا كاستقف عليه ۞ وبشير قوله العام بعمومه الى استوآء الامر والنهى والخبر فى ذلك وفيه خلاف كما سنبينه ۞ وهذا اذا امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنة فح يجب التوقف فيه الى ان يتبين ماهو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل ولايعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعى رحمه الله ﴿ قوله ﴾ لايقضى على العام اى لايترجح عليه منقول من قضى عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متأخرا ﴿ قوله ﴾ مثل حديث العرنيين وهو ما روى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فاجتووها اى كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوهم واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم فى شدة الحر حتى ماتوا قال الراوى حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا حديث خاص لانه ورد فى ابوال الابل ثم هو منسوخ عنده بعموم قوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اذالبول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها ولولم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثانى اذ من شرطه المماثلة ﴿ فان قيل ﴾ انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثانى ولم يثبت ذلك اذلم يعرف التاريخ ﴿ قلنا ﴾ قد ثبت تقدم الاول بدليل

ملحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر والنهى عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور المشروعة يقع على هذا القسم الذى قلنا انه ملحق به وصفا

﴿ باب معرفة احكام العموم ﴾

العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله والدليل على ان المذهب هو الذى حكينا ان اباحنيفة رحمه الله قال ان الخاص لايقضى على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين فى بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقول النبى عليه السلام استنزهوا من البول

ان المسئلة التى تضمنها ذلك الحديث قد نسخت بالاتفاق وهى كانت مشروعة فى ابتدآء الاسلام فدل انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث الثانى بدليل بل فيه مجرد احتمال فلايعتبر ﴿ قوله ﴾ ومثل قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ۞ يجب العشر فى قليل مااخرجته الارض وكثيره عند ابى حنيفة رحمه الله لعموم قوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر ۞ وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لايجب العشر فى اقل من خمسة اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ۞ فالا المراد من الصدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصابا ولايجب فى خمسة اوسق اذا لم يبلغ نصابا فكان هذا الحديث نصا فى المسئلة ۞ والجواب لابى حنيفة رحمه الله ان العام فى ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا وردا فى حادثة ويعرف تاريخهما كان الثانى ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كمن قال لعبده اعط زيدا درهما ثم قال له لاتعط احدا شيئا كان نسخا للاول ولو قال لاتعط احدا شيئا ثم قال اعط زيدا درهما كان تخصيصا له ۞ وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخرا للاحتياط وفيما نحن فيه كذلك وكذا فى الفوائد الظهيرية فهذا معنى قوله نسخ بقوله ماسقته السمآء ففيه العشر ۞ وذكر بعضهم ان اباحنيفة رحمه الله انما عمل بالحديث العام دون الخاص فى هذه المسئلة وفيما تقدم ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص المختلف فى قبوله لانهما لما تساويا رجح العام بكونه متفقا عليه على الخاص فقوله عليه السلام ماسقته السمآء ففيه العشر متفق عليه لانهما عملا به فيما ورآء الخمسة الاوسق وحكما بتفاوت الواجب عند قلة المؤنة وكثرتها فاوجبا العشر فيما سقته السمآء ونصف العشر فيما سقى بدالية عملا بهذا الحديث وجعلا الحديث الخاص مخصصا له ۞ وابو حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث الخاص اصلا فكان المتفق عليه اولى من المختلف فيه ﴿ قوله ﴾ ولما ذكر محمد عطف على ما تقدم من الدليل من حيث المعنى ۞ وتقدير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما تناوله عندنا لما قال ابو حنيفة كذا ولما ذكر محمد ۞ اذا اوصى بخاتمه لانسان وبفصه لآخر فى كلام موصول كانت الحلقه للاول والفص للثانى بالاتفاق ۞ واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابى يوسف وعلى قول محمد رحمهما الله يكون الفص بينهما نصفين ۞ وجه قول ابى يوسف ان بايجابه فى الكلام الثانى تبين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول بدون الفص وهذا البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا يلزمه شيئا فى حال حيوته فيكون البيان الموصول فيه والمفصول سوآء كما فى الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لآخر وكذا الدار مع السكنى والبستان مع الثمرة ۞ ومحمد رحمه الله يقول اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص جميعا فكان ايجاب الفص للثانى تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا لايكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثانى فى الفص ايجابا للثانى وبقى عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص فى ايجاب الحكم فثبت

ومثل قوله عليه السلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله ماسقته السماء ففيه العشر ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن اوصى بخاتمه لانسان ثم بالفص منه لاخر بكلام مفصول ان الحلقة للاول والفص بينهما وانما استحقه الاول بالعموم والثانى بالخصوص وهذا قولهم جميعا

(المساواة)

المساواة بينهما فى الاستحقاق فجعلناه بينهما نصفين ۞ وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاولى كما لو اوصى بالخاتم للثانى ۞ بخلاف ماذكر من المسائل لان اسم الرقبة والدار والبستان لايتناول الخدمة والسكنى والثمرة ولكن الموصى له بالرقبة انما يستخدم لان المنفعة تحدث على ملكه ولاحق للغير فيه فاذا اوجب الخدمة للغير لم يبق للموصى له بالرقبة حق بحكم التعارض فى الايجاب وكذا السكنى والثمرة ۞ توضيح ماذكرنا انه لو قال اوصيت بهذا الخاتم الافصه صح الاستثنآء وصحة الاستثنآء فيما اذا كان الكلام متناولا له ولهذا جعل عبارة عما ورآء المستثنى وبمثله لو اوصى بالرقبة الا خدمتها اوبالدار الاسكناها اوبالبستان الاثمرته بطل الاستثنآء فعرفنا ان الايجاب لم يتناول هذا الاشياء حتى لم يعمل الاستثنآء فى اخراجها فاذا اوجبها للاخر اختص بها من اوجبها كذا فى المبسوط ۞ وهكذا الخلاف مذكور فى الهداية والايضاح والزيادات للقاضى الامام فخر الدين والزيادات للامام العتابى والمنظومة وشروحها فكان قول الشيخ وهذا قولهم جميعا محمولا على انه ثبت عنده رواية عن الشيخين على وفاق قول محمد ۞ ويؤيده ماذكر القاضى الامام فى التقويم وقد دل على هذا القول فتاواهم ومحاجتهم اما الفتوى فقد قالوا فى رجل اوصى الى آخره فقد اسند هذا القول اليهم من غير ذكر خلاف ۞ وكذا ذكر شمس الائمة هذه المسئلة فى الزيادات من غير ذكر خلاف ابى يوسف وانما ذكر خلافه فى المبسوط ۞ اوتنصرف الاشارة فى قوله وهذا الى اصل المسئلة اى كون العام مثل الخاص قولهم جميعا ۞ او الى قوله وانما استحقه الاول بالعموم والثانى بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لايتناول افرادا متفقة الحدود بل الفص فيه بمنزلة الرأس واليد والرجل فى اسم الانسان ولايصير الانسان باعتبار هذه الاجزآء تماما فكذلك الخاتم لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل فى اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفواته لايخل بالحقيقة ايضا كما ان الزآئد على الثلاثة فى العام بهذه المثابة ۞ وقد يجوز الاستدلال بمثله كالواحد مع العشرة فى مسئلة الصفات فانه جعل نظير الصفات من حيث انه لم يكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات ليست عين الذات ولاغيره لا انه نظير الصفات حقيقة لان ذات الله تعالى وصفاته منزهة عن النظير وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست بجزء للذات ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه ان العموم قد يطلق على لفظ وان لم يكن عاما لتعدده باعتبار اجزآء يصح افتراقها حسا كعشرة فان استثنآء بعضها يسمى تخصيصا وهو لايجرى الا فى العام ﴿ قوله ﴾ وقالوا اى العلمآء الثلاثة فى رب المال الى آخره ۞ اذا اختلف المضارب ورب المال فى الخصوص والعموم فان كان قبل التصرف فالقول قول رب المال على كل حال لان العموم لو كان ثابتا بالتنصيص او باتفاقهما ثم نهاه رب المال عن العموم قبل التصرف عمل نهيه فهنا اولى فيجعل اختلافهما حجراله عن العموم ۞ وان كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتنى بالبز وقد خالفت فالربح لى وقال رب المال لم اسم شيئا فالقول قول رب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق وان قال المضارب وفى العقد خسران دفعت المال مضاربة بالنصف

وقالوا اى رب المال والمضارب اذا اختلفا فى العموم والخصوص ان القول قول من يدعى العموم

ولم تسم شيئا وقال رب المال دفعته اليك مضاربة فى البز وقد خالفت فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا عندنا وقال زفر رحمه الله القول قول رب المال وهو القياس ❊ وفى قول الشيخ القول قول من يدعى العموم اشارة الى ماقلنا يعنى ايهما يدعى العموم فالقول قوله ❊ فزفر رحمه الله يقول الاذن مستفاد من جهة رب المال ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله فكذلك اذا اقر به بصفة دون صفة كالمعير مع المستعير اذا اختلفا فى صفة الاعارة كان القول فيه قول المعير والموكل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله ❊ ولنا ان مقتضى المضاربة العموم لان المقصود تحصيل الربح وتمام ذلك باعتبار العموم فى التفويض للتصرف اليه ❊ والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصح ويملك به جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصح العقد الا بالتنصيص على مايوجب التخصيص كالوكالة ❊ وهو معنى قول الشيخ لما وجب الترجيح بدلالة العقد ❊ واذا ثبت ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعى لاطلاق العقد متمسك بما هو الاصل والاخر يدعى تخصيصا زائدا فيكون القول قول من يتمسك بالاصل كما فى البيع اذا ادعى احدهما شرطا زائدا من خيار او اجل ﴿ قوله ﴾ ولولا استواؤهما اى ولولا المساواة بين الخاص والعام او بين الخصوص والعموم ❊ لما وجب الترجيح اى ترجيح العموم ههنا ❊ بدلالة العقد وهى ماذكرنا لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل لا يعمل بالادنى لانه لا يساوى الاعلى ولا يقاومه ﴿ قوله ﴾ العام الذى لم يثبت خصوصه يعنى العام من الكتاب والسنة المتواترة ❊ لا يحتمل الخصوص اى لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لانهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعى بهما لان التخصيص بطريق المعارضة والظنى لا يعارض القطعى ❊ هذا اى ماذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا ونقل ذلك عن ابى بكر الجصاص وعيسى بن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابى حنيفة وهو قول بعض اصحاب الشافعى ايضا وهو قول ابى بكر وعمر وعبدالله بن عباس وعائشة رضى الله عنهم فان ابابكر جمع الصحابة وامرهم بان يرد واكل حديث مخالف للكتاب وعمر رضى الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس فى المبتوتة انها لا يستحق النفقة وقال لا نترك كتاب الله بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت وردت عائشة رضى الله عنها حديث تعذيب الميت ببكاء اهله وتلت قوله سبحانه ولا تزر وازرة وزر اخرى اورد هذا كله الجصاص ذكره ابو اليسر فى اصوله ❊ واختاره القاضى الشهيد يعنى الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن احمد السلمى المروزى صاحب المختصر هكذا ذكر فى بعض الشروح وظنى انه اراد به القاضى الشهيد ابا نصر الحسن بن احمد بن الحسن بن احمد بن على الخالدى المروزى لانه هو المعروف بالقاضى الشهيد فاما ابو الفضل فمعروف بالحاكم الشهيد ❊ ماقلنا وهو ان العام مثل الخاص فى ايجاب الحكم قطعا ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا اى ولان تخصيص العام من الكتاب لا يجوز بخبر الواحد وبالقياس ابتداء قلنا الى آخره ❊ اذا ترك التسمية على الذبيحة عامدا لا تحل

ولولا استواؤهما وقيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح بدلالة العقد وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذى لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختاره القاضى الشهيد فى كتاب الغرر فثبت بهذه الجملة ان المذهب عندنا ماقلنا

الذبيحة عندنا لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية ومطلق النهى يقتضى التحريم واكد ذلك بحرف من لانه فى موضع النفى للمبالغة فيقتضى حرمة كل جزء منه والهاء فى قوله تعالى وانه لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن المذبوح فالمذبوح الذى يسمى فسقا فى الشرع يكون حراما كما قال تعالى او فسقا اهل لغير الله به ❊ وقال الشافعى رحمه الله تحل لحديث البراء بن عازب وابى هريرة رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى اولم يسم ❊ وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت قالوا يارسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك يأتوننا بالحمان لاندرى يذكرون اسم الله عليها ام لا قال اذكروا انتم اسم الله وكلوا ❊ قال ولا متمسك لكم فى الآية لان الناسى قد خص منها بالنص وهو ماروى انه عليه السلام سئل عمن ترك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسمية الله فى قلب كل امرئ مسلم فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما فان وجود التسمية فى القلب حالة العمد اظهر منه فى حالة النسيان ❊ اونخصه بحديث عائشة والبراء وابى هريرة رضى الله عنهم ❊ فاجاب الشيخ عن ذلك وقال لانسلم ان الناسى خص من الآية لجعلها خصوص لان الناسى ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة فى هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك فى الصوم واذا ثبت ان الناسى ذاكر حكما لا يثبت التخصيص فى الآية فبقيت على عمومها فلا يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لما ذكرنا ان الظنى لا يعارض القطع ❊ ولان التخصيص انما يجوز اذا بقى تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد فى اسم الجنس او الثلاثة فى اسم الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به اصلا فيكون القياس او خبر الواحد حينئذ معطلا للنص وانه لا يجوز ❊ مع انه لا يستقيم الحاق العامد بالناسى لان الناسى عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد فاثبات التخفيف فى حقه باقامة الملة مقام الذكر خلفا عنه لا يدل على اثباته فى حق العامد اذ الفرق بين المعذور وغير المعذور اصل فى الشرع فى الذبح وغير الذبح كما ان فى اشتراط الذبح فى المذبح يفصل بين المعذور وغيره وكما فى الاكل فى الصوم يفصل بين الناسى والعامد ❊ ولان الخلف انما يصار اليه عند العجز عن الاصل كما فى التراب مع الماء والعجز انما تحقق فى حق الناسى دون العامد ❊ ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يجعل مسميا حكما مع الاعراض عنها بخلاف الناسى فانه غير معرض ❊ واما حديث عائشة فدليلنا لانها سألت عن الاكل عند وقوع الشك فى التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من شرائط الحل وانما افتى النبى عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لا يترك التسمية عمدا لان السؤال كان عن الاعراب كمن اشترى لحما فى سوق المسلمين يباح له التناول بناء على الظاهر ولو كان يتوهم انه ذبيحة مجوسى ❊ واما حديث البراء وابى هريرة رضى الله عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر فى بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا فى

المبسوط ﴿ فان قيل ﴾ المراد من الآية ۞ اما ماذبح لغير الله كما قال الكلبي ۞ او ذبائح المشركين للاوثان كما قال عطاء ۞ او الميتة والمنخنقة كما قال ابن عباس بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل متروك التسمية لايوجب الفسق فانه يقبل شهادة من يأكله ۞ وبدليل قوله عزاسمه وان الشياطين ليوحون اى ليوسوسون الى اوليائهم من المشركين ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم فى تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ماقتلتموه ولا تأكلون ماقتله الله لا فى متروك التسمية ۞ وبدليل قوله جل ذكره وان اطعتموهم انكم لمشركون وانما يكفر الانسان اذا اطاع الكفار فى اباحة الميتة لا فى متروك التسمية ﴿ قلنا ﴾ الآية بظاهرها وعمومها يتناول متروك التسمية عمدا وغيره والعبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب ۞ وقوله تعالى وانه لفسق قلنا اكل متروك التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمته يفسق باكله ولايقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا اباحته انما لا يفسق لتأويله كما لايحرم الباغى عن الميراث بقتل العادل لانه يقتله متأولا ۞ وقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم قلنا سلمنا ان هذا النص يدل على ان سبب نزول الآية مجادلتهم فى الميتة الا ان الله تعالى اجاب بجواب اعم مما سألوا كما هو داب التنزيل وهى الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان التحريم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فيكون الآية بيانا ان الميتة حرمت لكونها متروكة التسمية وان هذا الوصف مؤثر فى اثبات الحرمة كما ان وصف الموت مؤثر فيه فاذا حملت على الميتة او على ذبائح المشركين كما ذكره الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه ابطال الوصف المنصوص عليه وانه لايجوز ۞ قال شمس الائمة فى المبسوط كان ابن عمر رضى الله عنهما لايفصل بين النسيان والعمد ويحرم المتروك ناسيا ايضا وبه قال مالك واصحاب الظواهر وكان على وابن عباس رضى الله عنهم يفصلان بين الناسى والعامد كما هو مذهبنا فقد كانوا مجمعين على الحرمة اذا ترك التسمية عامدا وانما يختلفون اذا تركها ناسيا وكفى باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك التسمية عامدا لايسع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضى بجواز البيع فيه لايجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع والله اعلم ﴿ قوله ﴾ وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا ۞ مباح الدم بردة اوزنا اوقطع طريق اوقصاص اذا التجاء الى الحرم لايقتل فيه عندنا ولايؤذى ليخرج ولكن لايطعم ولايسقى ولايجالس ولايبايع حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم لقوله تعالى ومن دخله كان امنا علق الامن بالشرط فيثبت عند وجود الشرط لاان يكون ثابتا قبله فكان معناه والله اعلم صار امنا ولايتحقق الامن الا بازالة الخوف وغير الجانى ليس بخائف فلا يتصور ثبوت الامن فى حقه فعرفنا ان النص متناول للجانى فيثبت الامن فى حقه ۞ وقال الشافعى رحمه الله يقتل فيه لان الجانى قد خص من الآية بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم بن اخطل فوجدوه متعلقا باستار الكعبة فقتلوه ۞ وقوله عليه السلام الحرم لايعيذ عاصيا ولافارا بدم ۞ وبالقياس على الطرف فانه لوكان عليه قصاص فى الطرف فدخل الحرم استوفى منه فى الحرم

(فلما)

ولهذا قلنا ان قول الله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص لان الناسى فى معنى الذاكر لقيام الملة مقام الذكر فلايجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وكذلك قوله ومن دخله كان امنا لم يلحقه الخصوص فلا يصح تخصيصه بالاحاد والقياس وقال الشافعى العام يوجب الحكم لاعلى اليقين وعلى هذا مسائله

فلما لم يبطل ادون الحقين بالحرم فاعلاهما اولى ۞ وبالقياس على مااذا انشاء القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجاء اليه ۞ قال ومعنى الآية ومن يجد فدخله كان آمنا من الذنوب التى اكتسبها اومن النار ۞ فاجاب الشيخ عن كلامه وقال لايجوز تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يلحقه خصوص فبقى قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية ۞ وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الآية فى اثبات الامن للجانى الداخل فى الحرم مشكل لان الضمير البارز فى دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الا اذا وقع النزاع فى الجانى اذا دخل البيت فح يصح التمسك بها ويثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن ولكن دخول الحرم لايفيده فالالزام عليه بهذه الآية متعذر واختلف اصحاب الشافعى فى ذلك فبعضهم قالوا لايصير امنا بالدخول فى البيت ولكن لايقتل فى البيت كيلا يؤدى الى تلويثه بل يؤخذ ويخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا يصير امنا بالدخول فيه وان لم يأمن بالدخول فى الحرم ۞ ولايقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه ايات بينات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم خارج البيت ۞ لانا نقول مقام ابراهيم ماقام فيه ابراهيم وتعبد وابراهيم كان يقوم فى البيت ۞ ولايقال ايضا ان البيت لما صار مأمنا له صار الحرم مأمنا ايضا تبعا له لانه من حريمه ۞ لانا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع فلايلزم من كون البيت مأمنا للجانى ان يكون الحرم كذلك الاترى انه لايلزم من كون البيت قبلة الصلوة كون الحرم كذلك ومن الطواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب تبرئة البيت عن النجاسات وجوب تبرئة الحرم عنها فكذلك هذا كذا فى طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ۞ ولكن الصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال اخبارا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا بلدا آمنا ولهذا ثبت الامن للصيد بدخول الحرم فلا معنى للفصل بين البيت والحرم ۞ ولما اخذ الحرم حكم البيت فى الامن صار البيت والحرم بمنزلة شئ واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الراجع الى البيت متناولا للحرم ۞ ولهذا قال تعالى فيه آيات بينات ولم يقل فى حرمه آيات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت ۞ وماقالوا من ان المراد من مقام ابراهيم هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير والتاويل لم يفسره بذلك ۞ ولانه تعالى قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم فسر الآيات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان لايات وليس فى كون البيت متعبدا له آية بل هى ظهور اثر قدمه فى الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبين وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب والملاحدة الوف سنة الاترى انه قيل فيه آيات ولوكان المراد ماقالوا لقيل هو آية بينة مقام ابراهيم فثبت ان الطريق الاول صحيح ۞ ولايلزم على ماذكرنا فصل الطرف لان الاطراف فى حكم الاموال على ماعرف والامن ثبت للانفس فان قوله تعالى ومن دخله يتناول الانفس لاالاطراف الا ان الامان يثبت فيها تبعا للنفس حتى لم يحل الجناية على اطراف المرتد والكافر

فى الحرم فاذا وجب القصاص والقطع بالجناية او السرقة لايمنع استيفاءه الامن الذى ثبت تبعا ❊ بخلاف طرف الصيد فان طرفه بمنزلة ذاته لان الصيد لايبقى متوحشا بعد فوات طرفه فكان اتلاف طرفه اخراجا له عن الصيدية ❊ ولان الامن ثبت فيه بنص مقصود هو قوله عليه السلام لاتنفر صيدها الحديث ❊ وكذا لايلزم من انشاء القتل فيه فانه يقتل فيه لان النص تناول الداخل فى الحرم وبالدخول يثبت الامان ولم يوجد فى حقه ❊ ولان الملتجى الى الحرم معظم حرمته بالالتجاء اليه فاستحق به الامن والمنشئ جاتك حرمته فلا يستحق الامن ❊ واما قتل ابن خطل فقد كان فى ساعة احلت مكة للنبى صلى الله عليه وسلم كما ورد به الاثر ❊ واما الحديث الآخر فالصحيح انه لايعيذ عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبتت فيحمل على انه لايسقط العقوبة والله اعلم ﴿ قوله ﴾ قال الشافعى العام يوجب الحكم لاعلى اليقين يعنى موجب العام عنده ظنى بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا جوز تخصيص العام ابتداءهما وجعل الخاص اولى بالمصير اليه من العام متقدما كان او متأخرا كذا ذكر فى كتب اصحاب الشافعى ❊ على هذا دلت مسائله فانه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيل بكيل الحديث كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ❊ وبيانه ان الشافعى رحمه الله اجاز العرية وهى ان يبتاع الرجل ماعلى رؤس النخل خرصا بمثل مايعول اليه بعد الجفاف تمرا فيما دون خمسة اوسق لماروى انه عليه السلام رخص فى العرايا سئل زيد بن ثابت رضى الله عنه ماعرايا كم هذه قال ان محاويج الانصار قالوا يارسول الله ان الرطب ليأتينا وليس بايدينا نقد نبتاعه وعندنا فضول قوتنا من التمر فرخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نبتاع بخرصها تمرا فنأكل مع الناس الرطب ❊ فرجح خبر الرخصة لخصوصه على الخبر العام الذى ذكرناه ❊ وعندنا لايجوز ذلك البيع لان ما على رؤس النخيل تمر فلايجوز بيعه بالتمر الا كيلا بكيل عملا بعموم ذلك الحديث فرجحناه لابعمومه ولكن بكونه متفقا على قبوله على الخاص المختلف فى قبوله وقلنا العرية التى رخص فيها هى العطية وهى ان يهب الرجل ثمرة بستانه لرجل ثم يشق على المعرى دخوله فى بستانه لمكان اهله فيه ولايرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع فى الهبة فيعطيه مكان ذلك تمرا مجدودا بالخرص ليندفع ضرره عن نفسه ولايكون مخلفا للوعد وهذا عندنا جائز لان الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له مادام متصلا بملك الواهب فما يعطيه من التمر لايكون عوضا بل يكون هبة مبتدأة وانما سمى ذلك بيعا مجازا لانه فى الصورة عوض يعطيه ❊ للتحرز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيما دون خمسة اوسق فظن الراوى ان الرخصة مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده ❊ وكذلك رجح الشافعى قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر كما رجح ابو يوسف ومحمد الا انه رجح نظرا الى خصوصه وعموم الاخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ لما لم يعرف بينهما جعلا كانهما وردا معا فجعل الخاص مخصصا للعام حتى لو علم كون العام متأخرا كان ناسخا للخاص عندهما خلافا له ﴿ قوله ﴾

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب فى كل عام حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يثبت به اخص الخصوص اما من قال بالوقف فقد احتج بان اللفظ العام مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع الاترى انه يؤكد بما يفسره فيقال جاءنى القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة علم انه كان محتملا الاترى ان الخاص لايؤكد بمثله يقال جاءنى زيد نفسه لاجمعه لانه يحتمل المجاز دون البيان فلايؤكد بالجميع وقد ذكر الجمع واريد به البعض مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وانما هو واحد فلذلك وجب الوقف

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب فى كل عام حتى يقوم الدليل يعنى على العموم او الخصوص ويسمون الواقفية وقد تحزبوا فرقا ❊ فمنهم من قال ليس فى اللغة صيغة مبنية للعموم خاصة لا يكون مشتركة بينه وبين غيره والالفاظ التى ادعاها ارباب العموم انها عامة لا تفيد عموما ولاخصوصا بل هى مشتركة بينهما او مجملة فيتوقف فى حق العمل والاعتقاد جميعا الى ان يقوم الدليل على المراد كما يتوقف فى المشترك او كما يتوقف فى المجمل ❊ والخبر والامر والنهى فى ذلك سواء ❊ وهو مذهب عامة الاشعرية وعامة المرجئة واليه مال ابو سعيد البردعى من اصحابنا ❊ ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد فى اسم الجنس والثلاثة فى صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وبه اخذ ابو عبدالله الثلجى من اصحابنا وابو على الجبائى من المعتزلة ❊ ومنهم من توقف فى حق الكل فى حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ الامام ابو منصور الماتريدى رحمهم الله ❊ ومنهم من فرق بين الخبر وبين الامر والنهى فتوقف فى الخبر واجرى الامر والنهى على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابى حسن الكرخى ❊ ومنهم من توقف فى الامر والنهى واجرى الاخبار على ظواهرها فى العموم ❊ فعند الفريق الاول لايصح التمسك بعام اصلا ❊ وكذا عند الفريق الثانى فيما وراء اخص الخصوص ❊ وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات فى الاحكام لافى الاعتقادات لان المقصود منها العموم وهى توجب العمل ❊ وكذا اذا قال على دراهم لفلان فعند الفريق الاول والرابع لايلزمه شئ الا بعد البيان كما لو قال على شئ ❊ وعند الفريق الثانى يلزمه ثلاثة دراهم لانها اخص الخصوص وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان العمل بالعموم ههنا متعذر فيصار الى اخص الخصوص ❊ ثم لما كان وجوب التوقف عند الفريق الاول للاجمال او للاشتراك اشار الشيخ فى بيان شبهتهم الى المعنيين ❊ فاشار الى الاجمال بقوله اللفظ مجمل فيما اريد به اى فى معرفة المراد به حقيقة لان الاستغراق ليس من موجبات العموم وشرائطه عندكم على مامر ذكره فى اول الكتاب والدليل عليه يستقيم ان يقرن به على وجه البيان والتفسير مايوجب عموم الصيغة واحاطتها للجميع فيقال جاءنى القوم كلهم واجمعون ولو كان العموم والاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجبه كالخاص لايستقيم ان يقرن به ماهو بيان موجبه بان يقال جاءنى زيد كله او جميعه ولما استقام ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة بنفسه ❊ واذا كان كذلك كان البعض مرادا منه لامحالة منه لامحالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من البعض لاستواء الكل فى معنى الجمعية فلايمكن معرفته بالتأمل فى صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف فيه ❊ وحاصل الفرق ان قوله جاءنى زيد موضوعه الاصلى معلوم لكنه يحتمل غير ذلك بطريق المجاز وهو مجئ الخبر او الكتاب اما الموضوع الاصلى فى العام فالجمع وذلك يوجد

فى الكل وفيما دونه من الاعداد الى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ماوضع له ايضا وهو الفرد بطريق المجاز ولهذا يؤكد بما يقطع الاحتمالين اى احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال جاءنى القوم انفسهم كلهم اواجمعون ولايقال جاءنى زيد نفسه كله او جميعه واذا كان الاحتمال والاشتباه فيه فى موضوعه الاصلى كان بمنزلة المجمل بخلاف الخاص ❊ واشار الى الاشتراك بقوله وقد ذكر الجمع اى صيغة الجمع واريد به البعض اى البعض الخاص مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم كان ابوسفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعى عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله جل ذكره الذين يعنى المؤمنين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود وهو معنى قول الشيخ وانما هو الواحد ان الناس اى اهل مكة قد جمعوا لكم اى الجيش لقتالكم فاخشوهم ولاتأتوهم فزادهم ذلك القول ايمانا اى ثبوتا فى دينهم واقامة على نصرة نبيهم ❊ ولما استعملت هذه الصيغ فى الخصوص استعمالا شايعا كما استعملت فى العموم بل استعمالها فى الخصوص اكثر فقل ماوجد فى الكتاب والسنة والكلمات المطلقة فى المحاورات من العمومات مالايتطرق اليه تخصيص قضينا بانها مشتركة اذ الاصل فى استعمال الحقيقة كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون لفظ العين فى مسمياته استعمالا واحدا متشابها فمن ادعى انه حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص فهو متحكم كمن ادعى على العكس ❊ واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لامحالة حتى يتبين المراد ❊ والفرق بين الوجهين ان فى الوجه الاول لايمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفى الوجه الثانى قد توقف عليه بالتأمل وبالبيان كما فى المشترك ﴿ قوله ﴾ وجه القول الاخر بفتح الخاء وكسرها وهو القول باخص الخصوص انه لاوجه الى القول بالتوقف لانه يؤدى الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلابد من ان يثبت به شئ من محتملاته ثم تناول اللفظ الاخص وهو ثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن لثبوته على التقديرين اعنى تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالمتيقن وجعل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس ووجه قول مشايخ سمرقند رحمهم الله ان صيغ العموم موضوعة له فى اصل الوضع ولكن فى عرف الاستعمال صارت مشتركة وورود هذه النصوص كان فى الوقت الذى صارت مشتركة فلو اعتقدنا فيها العموم لانأمن عن الوقوع فى الخطاء لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذ اكثر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف فى حق العمل او باخص الخصوص كما قالوا لانأمن من ان يؤدى ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محظور اذ احتمال ارادة العموم قائم ايضا فقلنا بالتوقف فى حق الاعتقاد وبالعموم فى حق العمل احتياطا ❊ ووجه قول من توقف فى الخبر دون الامر والنهى ان الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواهى عامة لجميع المكلفين فلولم يكن الامر والنهى للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذى قاله الفريق الاول ❊ ووجه قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والندب

وجه القول الاخران
الاخص وهو الثلاثة
من الجماعة والواحد من
الجنس متيقن فوجب القول
به

والتحريم والتنزيه فى حقيقة الامر والنهى وهى الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر المذكر من دليل ارباب العموم ﴿ قوله ﴾ ووجه قولنا والشافعى انه موجب الى آخره ❊ واعلم ان فى دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشيخ اشار الى اثنين منها الى الدليل المعقول والى اجماع الصحابة فقوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيدى احرار اشارة الى المعقول وقوله والاحتجاج الى آخره اشارة الى الاجماع ❊ اما بيان الاول فهو ان الاسماء وضعت دلالات على المعانى المقصودة وقد مر تحقيقه فى باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين العقلاء كمعنى الخصوص والامر والنهى فلابد من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر المقاصد اذ الالفاظ لاتقصر عن المعانى اعنى المعانى التى يقصد بها تفهيم الغير وهذا لان المتكلم باللفظ الخاص له فى ذلك مراد لايحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ فكان لتحصيل مراده لفظ موضوع وهو الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام له مراد فى العموم لايحصل ذلك باللفظ الخاص ولايتيسر عليه التنصيص على كل فرد مما هو مراد باللفظ العام فلا بد من ان يكون لمراده لفظ موضوع لغة ايضا ﴿ قوله ﴾ الاترى متصل بقوله عرفا يعنى الدليل على انه مقصود بين الناس عرفا ان من اراد ان يعتق جميع عبيده جملة يقول عبيدى احرار ولاسبيل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالتعميم فمن جعل موجبه التوقف فانه يسد على المتكلم باب تحصيل مقصوده فى العموم باستعمال صيغته اليه اشار شمس الائمة رحمه الله ❊ واعترضوا على هذا الدليل فقالوا هذا قياس اواستدلال واللغة تثبت توقيفا ونقلا لاقياسا ❊ وان سلم ان ذلك واجب فى الحكمة لانسلم عصمة واضعى اللغة حتى لايخالفوا الحكمة فى وضعها الاترى ان العرب قد عقلت الماضى والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا خاصا حتى لزم استعمال المستقبل فيها وكما عقلت الالوان عقلت الروائح ثم لم تضع للروائح اسامى حتى لزم تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولايقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال احمر اواصفر ❊ ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لانسلم انهم وضعوا فيه لفظا خاصا يدل عليه فقط فان العين موضوع للباصرة ولكن بصفة الاشتراك بين اشياء لانهم استعملوه فى غير الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص ❊ واما بيان الثانى وهو العمدة فى الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اى بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من ائمة الدين متوارث اى ثابت فقد اختلف على وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما فى المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال على رضى الله عنه انها يعتد بابعد الاجلين لان قوله تعالى والذين اى وازواج الذين يتوفون منكم اى يستوفى ازواجهم يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اى يعتدون هذه المدة وقيل عشرا ذهابا الى الليالى والايام داخلة معها يقتضى انها تعتد باربعة اشهر وعشر ❊ وقوله عز اسمه واولات الاحمال اى ذوات الحمل من النساء اجلهن ان يضعن حملهن اى عدتهن وضع حملهن يقتضى انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم فوجب القول بابعد الاجلين احتياطا ❊ وقال عبدالله بن مسعود رضى الله عنه انها تعتد

ووجه قولنا والشافعى
انه موجب لان العموم معنى
مقصود بين الناس شرعا
وعرفا فلم يكن له لفظ وضع
له لان الالفاظ لايقصر عن
المعانى ابدا الاترى ان من
اراد ان يعتق عبيده كان
السبيل فيه ان يعمهم فيقول
عبيدى احرار والاحتجاج
بالعموم من السلف متوارث
وقد احتج ابن مسعود
رضى الله عنه فى الحمل انه
ينسخ ساير وجوه العدد
بقوله واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن
وقال انه اخرهما نزولا

بوضع الحمل لاغير لان قوله تعالى واولات الاحمال متأخر فى النزول عن قوله عزاسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الاية حتى قال من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان سورة النسآء القصرى يعنى سورة الطلاق نزلت بعدالآية التى فى سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرها فصار بعمومه ناسخا لما تقدمه وهو قوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فلهذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لاغير ﴿ قوله ﴾ فصار ناسخا اى صار قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا للخاص الذى فى سورة البقرة وهو قوله عز اسمه والذين يتوفون منكم ❊ واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الآخر عام من وجه خاص من وجه ❊ فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لايتناول الاولات الاحمال ❊ وقوله عز اسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لايتناول الاالمتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل فنسخ قوله تعالى واولات الاحمال بعمومه حكم هذا النص الخاص النسبى فى حق الحامل لكونه متأخرا عنه فهو معنى قوله فصار ناسخا للخاص ❊ فثبت بما ذكرنا ان كل واحد من القرمين الامامين عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة الا ان احدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والاخر عمل بالمتأخر لمعرفته به ❊ وكذلك اختلف على وعثمان رضى الله عنهما فى الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين قال على رضى الله عنه يحرم ذلك لان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يوجب تحريمه لان الجمع بين الاختين لماحرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ فلان يحرم الجمع بينهما وطئا بملك اليمين كان اولى وقوله جل جلاله اوما ملكت ايمانهم يوجب حله فكان الاخذ بمايحرم اولى احتياطا ❊ ووافقه عثمان رضى الله عنه فى ان النصين يوجبان التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فعمل كل واحدمنهما بالعموم ❊ ولايقال المبيح عبارة والمحرم دلالة فلا يتعارضان ❊ لانانقول قدخص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع والاخت المنكوحة وغيرهن فكان ادنى من القياس فيعارضه الدلالة بل نترجح عليه ❊ على انانقول الحرمة ثابتة بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعوا يتناول الجمع من حيث النكاح والوطئ جميعا وكذلك قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقايع من غير نكير من احد فانهم عملوا بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فاستدلوا به على ارث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل ابوبكر رضى الله عنه نحن معاشر الانبيآء لانورث ماتركناه صدقة ❊ واجروا قوله تعالى الزانية والزانى ❊ والسارق والسارقة ❊ ومن قتل مظلوما ❊ وذروا مابقى من الربوا ❊ ولاتقتلوا انفسكم ❊ لاتقتلوا الصيد وانتم حرم ❊ وقوله عليه السلام لاوصية لوارث ❊ لاتنكح المرأة على عمتها ❊ من القى السلاح فهوا من ❊ لايرث القاتل ❊ لايقتل والد بولده الى غير ذلك ممالا يحصى على العموم ❊ ويدل عليه انه لمانزل قوله تعالى لايستوى القاعدون من المؤمنين قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا يارسول الله وكيف بمن

وصار ناسخا للخاص الذى فى سورة البقرة فدل على ما قالا انه موجب مثل الخاص واحتج على رضى الله عنه فى تحريم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين فقال احلتهما اية وهو قوله تعالى الاعلى ازواجهم اوما ملكت ايمانهم وحرمتهما اية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى

لايستطيع الجهاد من المؤمنين فنزل قوله عز ذكره غير اولى الضرر فعقل الضرير وغيره عموم لفظ المؤمنين ❊ ولما نزل قوله تعالى انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم قال بعض الكفار انا اخصم لكم محمدا فجاء وقال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من حصب جهنم فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية تنبيها على التخصيص ولم ينكر النبى واصحابه صلى الله عليه ورضى عنهم تعلقه بالعموم وماقالوا له لما استدللت بلفظ مشترك اومجمل ❊ ولما نزل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم نفسه فبين النبى صلى الله عليه وسلم انه ارادبه ظلم النفاق والكفر ❊ واحتج عمر على ابى بكر رضى الله عنهما بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله فدفعه ابوبكر بقوله عليه السلام الابحقها ولم ينكر عليه التعلق بالعموم هذا وامثاله لاتنحصر حكايته فثبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يجرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم الامادل الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لادليل العموم فكان القول بالتوقف اوباخص الخصوص مخالفا لاجماع السلف فوجب رده ❊ قال الامام الغزالى رحمه الله والطريق المختار فى اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة يدل على معنى العموم لايختص بلغة العرب بل هى ثابتة فى جميع اللغات فيبعد ان يغفل عنها جميع اصناف الخلق فلايضعونها مع الحاجة اليها ❊ ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الامر العام ❊ وسقوط الاعتراض عمن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام ❊ وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة فهذه اربعة امورتدل على الغرض ❊ وبيانها ان السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم دارى فاعطه رغيفا اودرهما فاعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه وان يعاتبه فى اعطائه واحدا من الداخلين ويقول لم اعطيت هذا من جملتهم وهو قصير وانا اردت الطوال اوهواسود وانا اردت البيض وللعبد ان يقول ماامرتنى باعطاء الطوال والبيض بل باعطاء من دخل وهذا دخل فالعقلاء اذاسمعوا فى اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا للسيد انت امرته باعطاء من دخل وهذا قد دخل ❊ ولو انه اعطى الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه فقال العبد لان هذا طويل او ابيض وكان لفظك عاما فقلت لعلك اردت القصار اوالسود استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له مالك والنظر الى الطول واللون وقد امرتك باعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصى ❊ واما النقض على الخبر فهو ماذا قال مارايت اليوم احدا وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذبا فان قال اردت احدا غير تلك الجماعة كان مستنكرا وهذه احدى صيغ العموم فان النكرة فى النفى تم عند القائلين بالعموم ❊ ولذلك قال تعالى اذقالوا ما انزل الله على بشرمن شئ قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا انما اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عاما فلم ورد النقض عليهم فانهم

ارادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر ۞ واما الاستحلال بالعموم فاذاقال الرجل اعتقت عبيدى او امائى ومات عقيبه جاز لمن سمعه ان يزوج من اى عبيده شاء اويتزوج باى جوارية بغير رضاء الورثة واذاقال العبيد الذين هم فى يدى ملك فلان كان ذلك اقرارا محكومابه فى الجميع وبناء امثال هذه الاحكام على العمومات فى سائر اللغات لاينحصر ۞ ولاخلاف انه لوقال انفق على عبدى غانم اوعلى زوجتى زينب وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجعة والاستفهام لانه اتى باسم مشترك غيرمفهوم فلوكان لفظ العموم مشتركا فيماوراء اقل الجمع ينبغى ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغى ان يراجع فى الباقى وليس كذلك عند العقلاء كلهم فى اللغات كلها ﴿ فان قيل ﴾ ان سلمنالكم ماذكرتموه فانما نسلم بسبب القرائن فاذا عرى عن القرائن فلا نسلم وفى قوله انفق على عبيدى وجوارى فى غيبتى انما كان مطيعا بالانفاق على الجميع بقرينة الحاجة الى النفقة وفى قوله اعط من دخل دارى لقرينة اكرام الزائر ﴿ قلنا ﴾ فلنقدر اضدادها فانه لوقال لاتنفق على عبيدى وزوجاتى كان عاصيا بالانفاق مطيعا بالتضييع ولوقال اضربهم لم يكن له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا ضربهم جميعا عد مطيعا ولوقال من دخل دارى فخذ منه شيئا بقى العموم ﴿ قوله ﴾ وذلك عام كله اشارة الى ما احتج ابن مسعود وعلى رضى الله عنهما من الآيات فعموم الاولين ظاهر وكذا عموم الثالثة وهى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين اذ معناه وحرم عليكم الجمع بين الاختين والجمع اسم جنس محلى باللام فيتناول الجمع نكاحا ووطئا ﴿ قوله ﴾ ثم قال الشافعى الى آخره ۞ اختلف ان باب العموم فى موجب العام فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجبه ليس بقطعى وهو مذهب الشافعى واليه ذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمر قند ۞ وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم ابو الحسن الكرخى وابو بكر الجصاص موجبه قطعى كموجب الخاص وتابعهم فى ذلك القاضى الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وثمرة الاختلاف تظهر فى وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لايجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الفريق الثانى على العكس ۞ تمسك من قال بانه ليس بقطعى بان اليقين والقطع لايثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص فى العام قائم لانه لايرد الاعلى احتمال الخصوص فى نفسه الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله سبحانه ان الله بكل شئ عليم ۞ لله فى ما السموات والارض واذا كان الاحتمال ثابتا فى نفسه لايمكن القول بثبوت موجبه قطعا مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد ۞ وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ قائم فيه ومع ذلك يثبت موجبه قطعا عند الشافعى لان احتمال المجاز ثابت فى العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يؤثر فى رفع القطع واليقين ۞ وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لايخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث لما نذكر ان العام

وذلك عام كله ثم قال الشافعى كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه الشبهة فذهب اليقين ولنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبابه حتى تقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن لاتصلح دليلا لانالم نكلف دليلا درك الغيب فلايبقى له عبرة اصلا

بعد التخصيص لايصير مجازا فيما وراءه واذا كان كذلك كان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يعتبر فى رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الآخر معتبرا فى رفع القطع واليقين فاما احتمال ارادة المجاز فى الخاص فيخرجه عن حقيقته واصله فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل ۞ واما احتمال النسخ فذكر صدر الاسلام فى اصوله ان الخاص بنفسه لايوجب شيئا مالم يتفحص ولم يتأمل فاذا تفحص عنه ولم يوقف على النسخ فقد زال الاحتمال فانه لايتصور فى زماننا ابتداء النسخ حتى ان فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم كان الخاص يوجب العمل دون العلم لتوهم الانتساخ فاما ارادة الخصوص فتوهوم فى كل زمان وكل عام محتمل للخصوص فى كل زمان فيوجب العمل دون العلم ۞ ويدل على صحته رواية الصحابة والسلف اخبار الآحاد الخاصة فى معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياس فكان ذلك اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم ۞ وتمسك من قال بان موجبه قطعى بان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه واجبا اى لازما وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم واجبا وثابتا بها قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه كما فى الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز ۞ فاما الاحتمال الذى ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة فى باطن المكلف وهى غيب عنا وليس فى وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر الا ان يظهر دليل فقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا لايمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل ۞ نوضحه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه توهم التلبيس على السامع ويؤدى الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص ولاورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب ۞ قال القاضى الامام ابوزيد رحمه الله الخصم مال الى ان الارادة مغيرة حكم الحقيقة لامحالة واحتمال الارادة ثابت حال التكلم فيثبت احتمال التغيربه الا ان الله تعالى لما لم يكلفنا ماليس فى الوسع سقط اعتبار الارادة فى حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لاتصل اليه من الارادة الباطنة وبقى احتمال الارادة معتبرا فى حق العلم فلا نعلم قطعا وانه كلام حسن ولكن يجب ان يقول كذلك فى حقيقة الخاص مع مجازه ۞ والجواب عنه ان الله تعالى لما لم يكلفنا ماليس فى وسعنا وليس فى وسعنا الوقوف على الباطن الا بدلالة ظاهرة لم يجعل الباطن حجة اصلا فى حقنا وسقط اعتباره فى العمل والعلم جميعا وجعل الحجة مايظهر به الباطن وان كان مبنا الثبوت الحجة فى الحقيقة اقامة للسبب الظاهر مقام ماهو حجة باطنة تيسيرا على العباد ۞ كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل وكاقامة دليل المحبة والبغض وهو الاخبار مقام حقيقتهما حتى سقط اعتبار الاعتدال فلم يخاطب الصبى وان اعتدل عقله وخوطب البالغ وان لم يعتدل عقله ۞ وكذا

سقط اعتبار حقيقة المحبة والبغض وصار كانه قال ان اخبرتني انك تحبيني او تبغضيني فانت طالق فتطلق بالاخبار صدقا اوكذبا فكذا هذا ❊ قال المصنف رحمه الله في بعض تصانيفه ولما سقط اعتبار الارادة في حق العمل بالاتفاق يسقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل والعمل يقوم بالجوارح وانما تابعه للقلب فلما سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى ولكن يرد عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيهما ساقط في حق العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا ﴿ قوله ﴾ والجواب عما احتج به الطائفة الاولى يعني الواقفية ❊ انا ندعي انه اي العام موجب لما وضع له وهو العموم قطعا عند عدم دليل الخصوص ❊ لانه محكم لما وضع له اي فيما وضع له بحيث لم يبق صلاحيته لارادة الخصوص ❊ فكان محتملا ان يراد به بعضه اي صالحا في ذاته لذلك وقد حققنا هذا في اول باب احكام الخاص ❊ بما يحسم اي يقطع بالكلية ❊ باب الاحتمال اي صلاحيته لان يراد به بعضه ❊ ليصير محكما اي غير قابل لمعنى آخر يعني انما صلح توكيده مع انه بدون التوكيد يوجب العموم والاحاطة ليصير محكما لا لما ظنه الخصم انه مجمل اومشترك فيصير بهذا التوكيد مفسرا ويكون هذا التوكيد ازالة لخفائه وتعيينا لبعض مسمياته ❊ كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطع احتمال المجاز لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجيء اي غير مجيء زيد بل يحتمل مجيء خبره وكتابه ❊ وانما لم يتعرض لجواب اصحاب الخصوص لان فيما ذكر جوابا عما احتجوا به ايضا ❊ وانما سوينا في موجب العام بين الخبر والامر والنهي لان ذلك حكم صيغة العموم وهي موجودة في الكل فلاوجه الى الفرق بين الخبر وغيره ❊ وقول الفارق الاجماع منعقد على التكاليف باوامر ونواهي عامة قلنا فكذا الاجماع منعقد على التكليف باخبار عامة لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد اذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات ومع التساوي في التكليف لامعنى للفرق والله اعلم

﴿ باب العام اذا لحقه الخصوص ﴾

اعلم ان التخصيص لغة تمييز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال خص فلان بكذا ❊ وفي اصطلاح هذا العلم اختلف عبارات الاصوليين فيه ❊ وقيل تخصيص العموم بيان مالم يرد باللفظ العام ❊ وقيل هو اخراج ماتناوله الخطاب عنه ❊ وقيل هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص ❊ وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفي كل هذه العبارات كلام ❊ والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن ❊ واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لابد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة وليس في الصيغة ذلك ❊ ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ولهذا يجري الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولايجري التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا لايتغير

والجواب عما احتج به طائفة اهل المقالة الاولى انا ندعي انه موجب لما وضع له لانه محكم لما وضع له فكان محتملا ان يراد به بعضه فيصلح توكيده بما يحسم باب الاحتمال ليصير محكما كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجيء مجازا

﴿ باب العام اذا لحقه الخصوص ﴾

فان لحق هذا العام خصوص فقد اختلف فيه فقال ابو الحسن الكرخي لايبقى حجة اصلا سواء كان الخصوص معلوما اومجهولا وقال غيره ان كان الخصوص معلوما بقي العام فيما وراء الخصوص على ما كان وان كان مجهولا لايسقط حكم العموم وقال بعضهم ان كان الخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان فاما اذا كان مجهولا فان دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال

(موجب)

موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق ويتغير باستثناء مجهول بلاخلاف ❊ وبقولنا مقترن عن الناسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لاتخصيصا وسنقف على حقيقة الكل بعد ان شاء الله تعالى ❊ ثم التخصيص يجوز في جميع الفاظ العموم امرا كان اونهيا او خبرا وذهب شذوذ لايؤبه بهم الى امتناعه في الخبر كامتناع النسخ فيه ❊ ولانه يوهم الكذب وهذا ضعيف لان اللفظ لما احتمل في نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافعا للوهم والتخصيص ليس من النسخ في شيء ❊ كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله تعالى كما وقع في الامر والنهي قال الله تعالى ماتذر من شيء اتت عليه الاجعلته كالرميم ❊ واوتيت من كل شيء وقد اتت تلك الريح على الجبال والارض ولم تجعلهما كالرميم وتلك المرأة لم تؤت كل الاشياء ❊ واذا عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص في فصلين ❊ احدهما ان العام بعد التخصيص هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة ام يصير مجازا ❊ والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص املا ❊ اما الاول فقد قيل الاختلاف فيه مبني على ان الشرط في العام الاستيعاب ام نفس الاجتماع ❊ فمن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعد التخصيص الى ان ينتهي التخصيص الى مادون الثلاثة فح يصير مجازا ❊ ومن قال شرطه الاستيعاب قال يصير مجازا بعد التخصيص وان خص منه فرد واحد لان الكل ينتفي بانتفاء جزئه فلا يبقى عاما ضرورة ❊ فعلى قول من جعله مجازا لايصح الاستدلال بعمومه بعد التخصيص لانه لم يبق عاما ❊ وقيل بل هي مسئلة مبتدأة سواء كان شرط العموم الاجتماع او الاستيعاب لان عامة شارطي الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص ❊ وذهب بعض من شرط الاستيعاب الى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه فمن حيث انه تناول بقية المسميات كما تناول قبل التخصيص كان حقيقة فيها ومن حيث انه اختص بها وقصر عما عداها كان مجازا ❊ وفي اقوال هذا الفصل كثرة تعرف شرحها وبيان وجوهها في غير هذا الكتاب ❊ اما الفصل الثاني وهو الذي عقد الباب لبيانه ❊ فنقول اختلف الاصوليون في كون العام المخصوص منه حجة ❊ فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وعيسى بن ابان في رواية وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لايبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان الخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولاتقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولاتقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما ❊ وقال عامتهم ان كان الخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لايبقى حجة فيما بقي ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان ❊ ثم من قال منهم ان موجبه قطعي قبل التخصيص يبقى عنده قطعيا حتى لايجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ❊ ومن قال منهم ان موجبه ظني يبقى عنده ظنيا ❊ وحاصل هذا القول ان تخصيص المعلوم لايؤثر في العام اصلا ❊ وذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما يبقى العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجبا حكمه في

الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به والى هذا القول قال الشيخ ابو المعين فى طريقته ❊ وفيه اقوال آخر صفحنا عن ذكرها كما اعرض المصنف عنه ﴿ قوله ﴾ بعامة العمومات اى باكثرها ❊ مادون ثمن المجن خص من الآية وذلك مجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه فقيل ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم ❊ وخص الربوا وهو مجهول لانه مجمل وبعدما التحق خبر الاشياء الستة بيانا به لم تزل الجهالة عنه بالكلية لانه ثبت به ان الربوا يجرى فى الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال بعض الصحابة رضى الله عنهم خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجهالة لايجوز التمسك عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع ❊ وكذلك اى وكاية السرقة والبيع نصوص الحدود وهى قوله تعالى الزانية والزانى ❊ والسارق والسارقة ❊ والذين يرمون المحصنات ❊ الشيخ والشيخة اذا زنيا ❊ لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود مااستطعتم ❊ ادرؤا الحدود بالشبهات وقد تلقته العلماء بالقبول فيجوز التخصيص به ❊ وفيه اى فيما خص وهو مواضع الشبهة ❊ ضرب جهالة اى لايعرف انه شبهة تعتبر ولهذا اختلفوا فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه ❊ وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج بكل عام سواء خص منه شئ اولم يخص ولم يذكره الشيخ لظهوره ﴿ قوله ﴾ والصحيح من مذهبنا الى آخره ❊ والدليل على ان المذهب ما ذكر الشيخ ان اباحنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان شرط الخيار قد خص منه ❊ واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام الجار احق بصقبه وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود الشريك لايكون احق بصقبه ❊ واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع مالم يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح ❊ وابو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة للعمل من غير ان يكون موجبا قطعا لان القياس لايكون موجبا قطعا فكيف يصلح معارضا لما يكون موجبا قطعا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ❊ وماذكر يصلح دليلا على المذهب فى المخصوص المعلوم لافى المجهول اذ ليس فيما ذكر مخصوص مجهول ❊ الا ان القاضى الامام ابازيد ذكر فى التقويم والذى ثبت عندى من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص فى الفصلين جميعا ولكن غير موجب للعلم قطعا فروى المذهب فى الفصلين فيثبت المذهب به ﴿ قوله ﴾ اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم اى بالعام الذى خص منه فان فاطمة احتجت على ابى بكر رضى الله عنهما فى ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضى الله عنه فى حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ماتركناه صدقة ❊ وعلى رضى الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين بملك اليمين بقوله تعالى اوما ملكت ايمانهم فقال احلتهما آية مع كون

بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص وعلى القول الثانى لايصح الاستدلال بآية السرقة وآية البيع لان مادون ثمن المجن خص من آية السرقة وهو مجهول وخص الربوا من قوله واحل الله البيع وحرم الربوا وهو مجهول وكذلك نصوص الحدود لان مواضع الشبهة منها مخصوصة وفيها ضرب جهالة واختلاف والصحيح من مذهبه ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعى فى العموم قبل الخصوص ودلالة صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ودلالة ان فى ذلك شبهة اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس والاحاد

الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير ❊ وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث يبعد انكاره من المكابرة فكان اجماعا ﴿ قوله ﴾ وذلك دون خبر الواحد اى العام المخصوص منه من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لايصلح معارضا لخبر الواحد عندنا حتى رجحنا خبر القهقهة على القياس ورجحنا خبر الاكل ناسيا فى الصوم على القياس ❊ ورجح ابو حنيفة رحمه الله خبر النبيذ على القياس ثم انه يصلح معارضا العام المخصوص منه حتى صح تخصيصه به بالاجماع والتخصيص به انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما ستعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة ❊ قوله اما الكرخى ❊ احتج ابو الحسن الكرخى ومن وافقه بان المخصوص اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة فى الباقى لان اى فرد عين من الباقى لاثبات موجب الكلام فيه يحتمل ان يكون هو المخصوص منه ❊ وهذا لان دليل الخصوص بمنزلة دليل الاستثناء فى الحكم وان فارقه فى الصيغة لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عد عامة الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لايكون دليل الخصوص الا مقارنا كالاستثناء حتى لو كان طاريا يكون دليل النسخ لادليل الخصوص واذا صار كالاستثناء اوجب جهالته جهالة الباقى كاستثناء المجهول بانه يوجب جهالة فى المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لفلان على الف الا شيئا يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه الى تبين المراد ❊ واما اذا كان المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله وافادته بنفسه اذ هو لايفتقر فى افادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل فى النصوص التعليل والدلائل التى يوجب كونها معلولة لاتفصل بين نص ونص وعلى تقرير التعليل لايدرى اى قدر من الباقى يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقى ايضا وصار كالو خص منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول ❊ بخلاف استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لايقبل التعليل لعدم استقلاله بنفسه فلايوجب استثناء المعلوم جهالة الباقى فيبقى الباقى على ما كان قبل الاستثناء قطعا كما لو رفع من عشرة خمسة يبقى الباقى خمسة قطعا ❊ ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا وجهات المجاز متعددة لانه اشتمل على جموع كثيرة ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثر جهات التجوز وليس حمله على احديها اولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجملا فيجب التوقف فيه ايضا ﴿ قوله ﴾ ووجه القول الثانى ❊ احتج الذين فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص العموم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء لانه يبين ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحته كالاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيصه اما استثناء المعلوم فلا يوجب خللا فى الباقى بوجه فكذلك تخصيصه لايوجب خللا فيه فيبقى على ما كان قبله قطعيا عند بعضهم

وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس اما الكرخى فقد احتج بان ذلك الخصوص اذا كان مجهولا اوجب جهالة فى الباقى لان الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه فصلح تعليله ولايدرى اى القدر من الباقى صار مستثنا فيصير بمنزلة جهالة الخصوص ووجه القول الثانى ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا فعلى ماقلنا وان كان معلوما بقى العام موجبا فى الباقى لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ماقلنا فلايؤثر فى الباقى لان الاستثناء لايحتمل التعليل فكذلك هذا

وظنيا عند آخرين ❊ قالوا ولامعنى لماقال الفريق الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة
الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مرادا بالكلام اصلا والعدم
لايعلل ❊ ولالما ادعوا انه يصير مجازا لان المجاز مايكون معدولا عن موضوعه وهذه الصيغة
ليست كذلك لانها يتناول الباقى بعد التخصيص كما يتناوله قبله ❊ ولئن سلمنا انه يصير مجازا
لانسلم انه يصير مجملا لانه ظهر بالدليل بانه اريد به ماوراء المخصوص كله لابعضه وهو ماذكرنا
من احتجاج الصحابة بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص فوجب الحكم فيما بقى
على سبيل العموم ❊ وقولهم يحتمل انه اريد به بعض ماوراء المخصوص قلنا هذا الاحتمال
لايستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال المجاز فى الخاص ﴿ قوله ﴾ ووجه القول الآخر ❊
احتج الفريق الثالث بان التخصيص لايكون الا بدليل مستقل متصل يتناول بعض مايتناوله العام
على خلاف موجبه بحيث لو تأخر كان ناسخا فاذا كان مقارنا كان بيانا واذا كان كذلك لم يتغير به
صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولا لان المجهول لايصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل كما فى
النسخ فانه لو ورد المجمل على ظاهر ناسخا لم يثبت به النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب
للحكم فيما تناوله قطعا بمنزلة الخاص فيما يتناوله فاذا لم يستقم المعارضة لكون المعارض مجهولا
سقط دليل الخصوص وبقى حكم العام على ماكان فى جميع ماتناوله ❊ وهذا بخلاف الاستثناء
فانه داخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف قائم بالاول لعدم انفصاله عنه وعدم
استقلاله بنفسه الاترى انه لايستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الازيدا لا يفيد شيئا فاذا
كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا اوجب الجهالة
فى الاستثناء جهالة فى المستثنى منه فيصير الاصل مجهولا مجملا فلايجب العمل به قبل البيان
﴿ قوله ﴾ ودليل ماقلنا اى ماذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المعقول بعدما ذكرنا
من اجماع السلف لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يتبين ان المراد اثبات
الحكم فيما وراء المخصوص لاان يكون المراد رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا ❊
ثم استوضح ذلك بقوله الاترى انه لايكون الا مقارنا يعنى شرط فيه المقارنة حتى لوكان
طاريا يجعل نسخا لاخصوصا وليس اشتراط المقارنة الالتحقق شبهه بالاستثناء من حيث انه
بيان مغير ❊ ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم
صيغة العام ❊ وحكم الناسخ انه لايعمل فى الاول واذا كان ماتناوله مجهولا بل يمتنع العمل
به ولوكان معلوما يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا لايوجب جهالة المستثنى منه
واذا كان معلوما يبقى الباقى على ماكان قطعا ❊ فلم يجز الحاقه اى الحاق دليل الخصوص ❊
باحدهما بعينه اى بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار
معنى الاستثناء فيه لان فى الالحاق باحدهما عينا ابطال الشبه الآخر ❊ بل وجب اعتباره اى
اعتبار دليل الخصوص ❊ فى كل باب اى فى كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول بنظيره
فى ذلك الباب وهو الناسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شيئين واخذ حظا معتبرا من

ووجه القول الاخر ان
دليل الخصوص لما كان
مستقلا بنفسه حتى لو تراخى
كان ناسخا سقط بنفسه
اذا كان مجهولا لان المجهول
لايصلح دليلا بخلاف
الاستثناء لانه وصف قائم
بالاول فاوجب جهالة فيه
وهذا قائم بنفسه معارض
للاول ودليل ماقلنا ان
دليل الخصوص يشبه
الاستثناء بحكمه لما قلنا انه
يبين انه لم يدخل فى الجملة
الاترى انه لايكون الا
مقارنا ويشبه الناسخ
بصيغته لانه نص قائم
بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما
بعينه بل وجب اعتباره
فى كل باب بنظيره

كل واحد منهما انه يعتبر بهما كالنفم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما فى
مسئلة القئ على ماعرف ❊ وكصدقة الفطر لما كانت مشتملة على معنى القربة والمؤنة اعتبر كل
واحد منهما ولم يكتف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص فى
المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ المعلوم وفى المخصوص المجهول بالاستثناء المجهول
والناسخ المجهول فهو معنى قوله وجب اعتباره فى كل باب بنظيره ❊ ولو قال بنظيريه اوقال
فنعتبر فى كل باب بهما لكان احسن ويحتمل ان يكون الضمير فى بنظيره راجعا الى كل باب اى
وجب اعتبار دليل الخصوص فى كل نوع من المشابهة بنظير ذلك النوع فيعتبر فى شبه
الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان اومجهولا ويعتبر فى شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما
كان اومجهولا وعلى هذا لوقال بنظيريه لايصح ﴿ قوله ﴾ فقلنا اذا كان كذا ❊ هذا شروع
من الشيخ فى بيان اعتباره بالشبهين فى كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا اى
متناولا لمجهول عند السامع اوجب جهالة فى الاول وهو المخصوص منه ❊ بحكمه اى
بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام ❊ اذا اعتبر بالاستثناء اى
رد اليه لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه ❊ وسقط اى هذا الدليل
فى نفسه ❊ بصيغته اى باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا
اى متناولا لمجهول لايعارض الاول بل يسقط بنفسه ❊ وحكمه اى حكم دليل الخصوص وهو
بيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة ❊ قائم اى ثابت بصيغته بخلاف الاستثناء فان حكمه
لايستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لايتعدى جهالته الى الاول لانفصاله عنه فبقى
الاول على ماكان ❊ ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت
باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم
بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ماكان ❊ فكانه رجح جهة سقوط
دليل الخصوص على جهة ثبوته فى تأثيره فى العام ❊ فصار الدليل اى العام مشتبها لتردده
بين البقاء والزوال فشبه الاستثناء فى دليل الخصوص اوجب زواله وشبه النسخ فيه اوجب
بقائه على ماكان ❊ فلم يبطله اى العام بالشك لان ماكان ثابتا بيقين لايزال بالشك ولكن تمكنت فيه شبهة
جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم ❊ ويجوز ان يكون المراد من الدليل دليل
الخصوص ويكون الضمير المنصوب فى فلم يبطله عائدا اليه ايضا اى فصار دليل الخصوص مشتبها فى
نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يبطله بالشك واذا لم يبطل دليل الخصوص بالشك لايبطل العام
بالشك ايضا لان بطلانه مبنى على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبنى على عدم ثبوته وفيهما
تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير عائدا الى العام اى فصار
دليل الخصوص مشتبها لما ذكرنا فلا يبطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد والاول هو
الوجه والحاصل انا لانبطل واحدا منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك
ولايخرج صيغة العام من ان يكون حجة بالشك ايضا كالمفقود لايورث عنه بالشك ولايرث

فقلنا اذا كان دليل
الخصوص مجهولا اوجب
جهالة فى الاول بحكمه
اذا اعتبر بالاستثناء وسقط
فى نفسه بصيغته اذا اعتبر
بالناسخ وحكمه قائم بصيغته
فصار الدليل مشتبها فلم
يبطله بالشك

ايضـا بالشك ﴿ قوله ﴾ وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اى وكما اعتبر جهة الاستثناء وجهة النسخ فى المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا فى المخصوص المعلوم ﴿ اومعناه وكما صار العام مشتبها فى المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبها فى المخصوص المعلوم ايضافلا نبطله بالشك والاحتمال ﴿ وسياق الكلام يدل على هذا الوجه ﴿ لانه اى لان دليل الخصوص يحتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل فى النصوص التعليل وهذا نص قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل ﴿ وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا اى يصير ماتناوله العلة التى تضمنها دليل الخصوص مخصوصا من الجملة التى دخلت تحت العام وذلك مجهول فاوجب جهالة الباقى ﴿ قوله ﴾ كانه لم يدخل لاعلى سبيل المعارضة جواب سؤال يرد عليه وهوان يقال القياس لايصلح معارضا للنص ولهذا لايثبت به التخصيص ابتداء وكذا لايجوز تعليل الناسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل ههنا فى مقابلة العام وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما يثبت الحكم فى غير المنصوص عليه على وفق ما اثبته الاصل الذى يستنبط منه ثم النص وهو دليـل الخصوص ههنا عمله على وجه البيان من حيث الحكم لا على وجه المعارضة فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه ﴿ فاما الناسخ فانما يعمل بطريق المعارضة لاعلى وجه البيان فلو جاز تعليله يلزم منه معـارضة القياس النص وهو فاسد ﴿ وكذا التخصيص ابتداء بالقياس لايجوز لان الاصل الذى استند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القيـاس المستخرج منه لايصلح مبينا واذا لم يصلح مبينا كان معارضا له لامحالة وهو لايصلح لمعارضة النص ﴿ قوله ﴾ فوجب العمل به اى بهذا الاحتمال اوبالتعليل لخلوه عن معارضة النص ﴿ فيصير قدر ماتناوله النص اى العام مجهولا ﴿ اويصير قدر ماتناوله النص المخصص مجهولا لجهالة ما دخل تحت علته ويلزم منه جهـالة العام ايضـا كما اذا كان المخصوص مجهولا ﴿ هذا على اعتبار صيغة النص اى احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار صيغة دليل الخصوص التى بها يتحقق شبه النسخ ﴿ فاما على اعتبار حكمه بالنظر الى الحكم فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل الخصوص شبيه بالاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لايقبل التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل عما وراءه لا انه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لايقبل التعليل على ماعرف ﴿ فدخلت الشبهة اى فى العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله ايضا لان باعتبار صيغة دليل الخصوص واحتمال التعليل فيه يخرج العام من ان يكون حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا للحكم قطعا على عكس ماذكرنا فى المخصوص المجهول وقد عرفت موجبا فلا يبطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة فاوجب العمل دون العلم ﴿ قوله ﴾ وهذا اى المخصص المعلوم ﴿ بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما اى متناولا لمعلوم ﴿ فى بعض ماتناوله النص اى العام فان الحكم فيما بقى من العام بعد ورود ناسخ معلوم فى البعض لايتغير

وكذلك اذا كان المخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلولا وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا من الجملة كانه لم يدخل لا على سبيل المعارضة للنص فوجب العمل به فيصير قدر ماتناوله النص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم لايعلل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف موجبا فلا يبطل بالاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد فى بعض ماتناوله النص معلوما فان الحكم فيما بقى لا يتغير لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة لاعلى تبين انه لم يدخل تحت الصيغة فيصير العلة معارضة للنص

بسبب احتمال التعليل كما يتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لايقبل التعليل الى آخر ماذكر فى الكتاب فكان قوله لاحتمال التعليل داخلا تحت النفى ﴿ وليس معناه ان احتمال التعليل ثابت ولكنه لايؤثر فى التغير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل ليس بموجود ليتغير كما فى قوله (شعر) ولاترى الضب بها ينجحر ﴿ اى ليس فى تلك المفازة ضب لينجحر لا ان الضب موجود ولكنه لاينجحر ﴿ وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال ينبغى ان لا يعلل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ او الاستثناء وكلاهما لا يعلل لان الناسخ انما لايعلل احترازا عن معارضة القياس النص ورفع ماثبت بالنص بالقياس وقد عدم ذلك فى دليل الخصوص والاستثناء انما لايعلل لعدم استقلاله وكونه عدما وقد تحقق الاستقلال فى دليل الخصوص فيثبت التعليل ﴿ فصار الحاصل ان دليل الخصوص يشابه الناسخ فى استقلال الصيغة ولايشابهه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء فى كونه مبينا ولا يشابهه فى عدم الاستقلال وعدم التعليل فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين يفارقهما دليل الخصوص فيهما فيقبل التعليل الا انه من حيث كونه عدما يشابه الاستثناء ايضـا وذلك مانع من التعليل لكن كونه مستبدا يوجبه فيثبت الاحتمال وذلك كاف كما حققناه ﴿ وبين الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم الكلام فى المخصوص المجهول على مابين ههنـا وبين فى المخصوص المعلوم بهذه العبارة فقال اما اذا كان دليل الخصوص معلوما فاحتمل ان يكون معلولا لان الاصل فى النصوص التعليل مالم يتبين خلافه الا ان النص يعلل لتعدية حكمه وانه من حيث الحكم شابه الاستثناء والاستثناء للمنع فكان عدما والعدم لايعلل فثبت احتمال العلة وتعدى حكمه وهو منع الدخول تحت العام بارادة المتكلم الى مابقى فصار فى الحاصل انه يثبت احتمال ارادة المتكلم التخصيص وذلك غير معلوم كما اعتبر الشافعى رحمه الله الارادة فى العام قبل التخصيص ﴿ الا ان بينهما فرقا وهو ان هذه الارادة يثبت بعلة النص والنص ظاهر والعلة التى هى وصفه كانت ظاهرة ايضا فيثبت الارادة الباطنة ايضا فى الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر فيعتبر بخلاف الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستند اليه فكان اعتباره اعتبار مافى الباطن وذلك لايوقف عليه فيؤدى الى الحرج فلا يعتبر ايضا اصلا ﴿ واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبهة فسقط العلم دون العمل ﴿ الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العـام لان الخبر ثابت باصـله وانمـا وقع الشك فى طريقه والشبهة فى الطريق لايبطل اصله وههنا اعنى فى العام اذا خص منه شئ وقعت الشبهة فى اصله انه لم يتناول فصار نظير القياس فان القياس فى اصله شبهة من حيث انه يحتمل ان لايكون موجبا ﴿ وهذ لان النص الخاص لما كان معلولا يثبت احتمال التعدى الى ما بقى فصار مخصوصا ايضا فلايبقى العام عاما والاحتمال لايسقط العمل بالاول ولكن يزيل اليقين لانه دخل فى حد التعارض فبقى العام على عمومه كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريق بقائه عدم الدليل لم يكن ثابتا بيقين ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد به ﴿ بخلاف الاستثناء فانه ليس له حكم بنفسه وانما عمله فى منع التكلم بقدر المستثنى فكان

واما هنا فان التعليل يقع على ماوضع له دليـل الخصـوص وهـو ان لايدخل تحت الجملة فلا يصير معارضا للنص فاذا ثبت الاحتمال فلم يخرج عن الدلالة بالشك صار الدليل مشكوكا باصله فاشبه دليل القياس فاستقام ان يعارضه القيـاس بخلاف ما ثبت بخبر الـواحد لانه تعين باصله فلم يصلح ان يعارضه القياس

عدما والعدم لايعلل فاذا لم يعلل اقتصر على قدره وقدر مانص عليه معلوم فبقى ماوراه بلاشبهة ۞ وبخلاف الناسخ لان الحكم تقرر بالنص الاول فاذا جاء الناسخ كان انهاء لذلك الحكم فاذا ورد الناسخ خاصا فباحتمال ان يكون معلولا لم يجز تغيير ذلك الحكم الثابت بالنص لانه يصير العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لايعارض حكم النص بخلاف دليل التخصيص فانه لايعمل على سبيل المعارضة حكما بل تبين لنا ان القدر المخصوص لم يكن داخلا فقلنا النص اذا عمل عمله على هذا الوجه تبين لنا ان قدر مايتعدى اليه العلة لم يكن داخلا تحت النص لانه يعمل على سبيل المعارضة ﴿ قوله ﴾ ونظير هذه الجملة اى نظير الاستثناء المحض والنسخ المحض وماخذ خطاء منهما وهو دليل الخصوص من المسائل ۞ اما نظير الاستثناء فما اذا جمع بين حر وعبد او بين عبد حى وميت او بين ميتة وذكية او بين خمر وخل وباعهما بثمن واحد لم يجز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او الميتة او الخمر لم يدخل تحت العقد لان دخول الشئ فى العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لايوجد فى هذه الاشياء فلو جاز العقد فى العبد او الحى او الذكية او الخل انما يجوز بحصته من الثمن بان قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مالا متقوما والبيع بالحصة لايجوز ابتداء لمعنى الجهالة كما لو قال بعت منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذا اقسم على قيمته وقيمة هذا العبد الاخر او قال بعت منك هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف فانه لايجوز للجهالة كذا هنا ۞ وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله بثمن واحد ۞ فان فصله بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة فكذا الجواب عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز فى العبد والذكية والخل بما سمى بمقابلته لان الفساد يقتصر على ماوجد فيه العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل واحد منهما عدمت العلة المفسدة فى ماهو مال متقوم منهما لان احدهما منفصل عن الآخر فى التبع ابتداء وبقاء فوجود المفسد فى احدهما لايؤثر فى العقد على الآخر لان تاثيره فى العقد على الآخر اما باعتبار التبعية واحدهما ليس يتبع الآخر او باعتبار انهما كشئ واحد وليس كذلك اذ كل واحد منهما منفصل عن الاخر فى العقد ۞ الاترى انهما لو كانا عبدين وهلك احدهما قبل القبض بقى العقد فى الآخر وانما يجعل قبول العقد فى احدهما شرطا لقبول العقد فى الآخر اذا صح الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا الضرر بالبائع فى قبول العقد فى احدهما دون الآخر وذلك ينعدم اذا لم يصح الايجاب فى احدهما ۞ وصار هذا كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا فالعقد يفسد فى المدبر ويبقى صحيحا فى العبد كذا هذا ۞ وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل واحد منهما قبول العقد فى الآخر بدليل ان المشترى لايملك قبول العقد فى احدهما دون الآخر واشتراط قبول العقد فى الحر فى بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد ۞ وقولهما ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعى الشرط الفاسد وذلك عند فساد الايجاب لان هذا الشرط باعتبار جمع البائع بينهما فى كلامه لاباعتبار وجود المحلية فيهما ۞

(وقوله)

ونظير هذه الجملة من الفروع ان البيع اذا اضيف الى حر وعبد بثمن واحد والى حى وميت وخمر وخل فهو باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد فبقى الاخر وحده ابتداء بحصته وكذلك اذا قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم الا هذا بحصته من الالف

وقوله فهو باطل يوهم ان العقد لاينعقد فى القن اصلا حتى لايثبت الملك فيه بالقبض كما فى الحر والمذكور فى الاسرار ومبسوط الامام السرخسى ومبسوط الامام خواهرزاده يشير الى انه ينعقد فاسدا لان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة يوجب الفساد دون البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد ﴿ قوله ﴾ فصارت هذه الجملة اى المسائل التى ذكرها نظير الاستثناء من حيث ان الحر والميت والميتة والخمر لم يدخل فى العقد اصلا وان العقد ورد على العبد والذكية والخل ابتداء بالحصة كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقى بعد الثنيا ۞ واما نظير النسخ فهو ما اذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا او باع جاريتين فوجدت احديهما ام ولد صح البيع فى الباقى سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم عندنا خلافا لزفر رحمه الله فيما اذا وجد مكاتبا او مدبرا او ام ولد ۞ قال لان الايجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطا لقبول العقد فى القن منهما فيفسد العقد كله كما فى مسئلة الحر ۞ وجه قولنا ان كل واحد منهما دخل فى العقد لان دخول الادمى فى العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود فيهما ثم استحق احدهما نفسه فكان بمنزلة مالو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما وهناك البيع جائز فى الآخر سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم ۞ توضيحه ان البيع فى المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضى اذا قضى بجواز بيع المدبر ينفذ قضاؤه ۞ وكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره برضاه جاز فى اصح الروايتين ۞ وكذا بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى القاضى بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ۞ واذا ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضى فيه وقضاء القاضى فى غير محله لا ينفذ عرفنا انهم دخلوا فى العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك للمشترى صيانة لحق العتق عليهم فكان هذا بمنزلة النسخ لانهم خرجوا بعد الدخول ۞ وبقى العقد صحيحا فى الآخر لان الجهالة بامر عارض اذ الثمن كله كان معلوما وقت البيع وجهالة الثمن بامر عارض لايوجب الفساد كما اذا هلك احد العبدين قبل التسليم يبطل البيع فى الهالك ويبقى فى الحى بحصته من الثمن كذا ههنا ﴿ فان قيل ﴾ ما الفائدة فى دخولهم ثم خروجهم ﴿ قلنا ﴾ الفائدة تصحيح كلام العاقل مع رعاية حقهم وانعقاد العقد فى حق الآخر ﴿ قوله ﴾ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط ۞ اضافة الخيار الى الشرط اضافة الشئ الى سببه كزكوة المال وحج البيت اى الخيار الذى يثبت بسبب الشرط ۞ ويقال شرط الخيار ايضا وهو من قبيل اضافة الشئ الى سببه كمال الزكوة ووقت الصلوة اى الشرط الذى يوجب الخيار ويثبته ۞ واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع السبب عن الانعقاد بخلاف سائر الشروط فانها يمنع السبب والحكم جميعا على ما يعرف من بعد ان شاء الله تعالى ۞ ثم انه يشبه دليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ فيه

فصارت هذه الجملة نظير الاستثناء

كاجتماعهما فى دليل الخصوص فمن حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبيها بالاستثناء فى الحكم ومن حيث انه لايمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالفسخ كان نظيرا للناسخ فى حق السبب فاذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل بهما فى المسائل كما وجب العمل بشبهى دليل الخصوص فى العام ﴿ قوله ﴾ اذا باع عبدين هذه المسئلة على اربعة اوجه ﴿ احدها ان لايعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت هذين العبدين بالف على انى بالخيار فى احدهما ثلاثة ايام وفى هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط الخيار فى احدهما بغير عينه لزم العقد فى الآخر وهو مجهول والملك لايثبت فى المجهول ابتداء ﴿ واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت فى الذى لاخيار فيه يثبت بحصته من الثمن ابتداء لما بينا انه فى حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهى مجهولة وجهالة الثمن يمنع صحة العقد وصار كما قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمتيهما وذلك باطل كذا هذا ﴿ والثانى ان يفصل الثمن ولايعين الذى فيه الخيار بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسمائة على انى بالخيار فى احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا لجهالة المبيع لان المبيع يلزم فيما لاخيار فيه وهو مجهول لايمكن الزام البيع فيه وصار كما لو قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة ﴿ والثالث ان يعين الذى فيه الخيار ولايفصل الثمن بان قال بعتهما بالف على انى بالخيار فى هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا فى الوجه الاول وصار كانه قال بعتهما بالف الا هذا بما يخصه من الالف فيبقى ثمن الثانى مجهولا كذا ذكر فى عامة الكتب ﴿ وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى هذا الوجه انه يصح العقد فى الذى ليس فيه خيار ولو فسخ فى احدهما يبقى فى الآخر على الصحة لان العقد فيهما منعقد اذ الايجاب تناولهما جميعا وهما محل للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض العقد فى الحكم فمنع ثبوت الحكم فى احدهما فعمل الايجاب فى الآخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صحت تسمية جملة الثمن فكانت الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كما فى القن والمدبر ﴿ الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب اجاب عنه فى شرح التقويم فقال البيع فاسد فى هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على الحكم لكن العقد انما ينعقد لحكمه وحكم العقد انعدم فى الذى شرط فيه الخيار بنص قائم وهو الخيار وذلك النص قائم من كل وجه فاوجب اعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب قاصرا عنه فى حق الحكم من كل وجه لا للضرورة اوجبت ذلك فجعل الايجاب كان لم يكن فى حق الحكم كما فى بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فبقى الايجاب فى حق الآخر بحصته من الثمن وذلك لايجوز بخلاف المدبر مع القن لان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لا بنص قائم منع ثبوت الحكم فيه وما ثبت ضرورة لايظهر حكمه فى غير موضع الضرورة فبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة ﴿ وذكر فى نسخة اخرى الفرق بين المدبر والقن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهى ان المدبر داخل

واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم واستحق اووجد مدبرا اومكاتبا صح البيع فى الباقى لان الاخر دخل فى البيع وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان فى البيع وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الاخر باقيا فى العقد بحصته فصار هذا من قسم دليل النسخ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط قال فى الزيادات فى رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار فى احدهما ان البيع لايصح حتى يعين الذى فيه الخيار ويسمى ثمنه

فى العقد والحكم جميعا لانه قابل له بمقتضاه القاضى كما ذكرنا ولكنه يخرج بعدما دخل فيصير الجهالة حادثة فى الزمان الثانى فلا تمنع وفى مسئلتنا الجهالة فى ابتداء العقد لان الحكم لم يثبت فى الذى فيه الخيار فيصير الثمن مجهولا من الابتداء فيمنع صحة العقد ﴿ وكان القياس ان لايدخل فى العقد اصلا لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك لما عرف فالحاصل ان المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فاثر المفسد وفى بيع القن مع المدبر المانع مقترن بالعقد معنى لالفظا فلم يؤثر المفسد ﴿ والى الاوجه الثلاثة التى بيناها اشار الشيخ بقوله فاما اذا اجل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار اوعين احدهما يعنى الثمن اوالمبيع ولم يعين الاخر ﴿ والوجه الرابع ان يعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على انى بالخيار ثلاثة ايام فى هذا بعينه ويصح العقد فى هذا الوجه ويلزم فى الذى لاخيار فيه بما سمى من الثمن لزوال الجهالة بالكلية ﴿ ثم فى الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم يجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصة كما ذكرنا وفى الفصل الرابع عملنا بشبه الناسخ فجوزنا البيع ولم يجعل قبول العقد فى الذى جعل فيه الخيار شرطا فاسدا فى الذى لزم العقد فيه كما جعلناه فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابى حنيفة رحمه الله لانا انما جعلناه هناك شرطا فاسدا لان الحر وما شاكله من الميتة والخمر لم يدخل فى العقد اصلا لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول غير المبيع للانعقاد فى المبيع فكان شرطا فاسدا فاما الذى شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد لان الشرط لم يؤثر فى السبب فلا يمنع من الانعقاد فى حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطه فى المبيع لا فى غير المبيع فكان شرطا صحيحا لا فاسدا فلا يمنع صحة العقد ﴿ فان قيل ﴾ فهلا عملتم بالشبهين جميعا فى كل مسئلة كما فعلتم فى دليل الخصوص والعمل بشبه الناسخ يوجب جواز البيع وان لم يكن من فيه الخيار معلوما والثمن مفصلا ﴿ قلنا ﴾ لان العمل بهما لايمكن فى بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص ﴿ اما فى الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدى الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد فى العبدين لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه واذا سقط شرط الخيار ههنا لكونه مجهولا لزم العقد فى العبدين كما لولم يوجد الخيار اصلا وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز ﴿ ولا نالو عملنا بهما فالجواب لايختلف ايضا لان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين ولم يكن منعقدا فلا ينعقد بالشك ﴿ وكذا الجواب فى الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم العقد فى الذى لاخيار فيه وكون الجهالة فى الثمن طارئة غير مانعة كما اختاره القاضى الامام رحمه الله وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلايثبت الجواز بالشك ايضا ﴿ واما فى الوجه الرابع فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك فكان فى القول بالجواز فيه عمل بالشبهين ايضا ﴿ ثم حاصل ماذكر فى الكتاب انه شبه او لاخيار الشرط

فاما اذا اجل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار اوعين احدهما ولم يعين الاخر لم يجز البيع لان الخيار لايمنع الدخول فى الايجاب ويمنع الدخول فى الحكم فصار فى السبب نظير دليل النسخ وفى الحكم نظير الاستثناء

بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستئناف مسئلة الزيادات مع اوجهها الاربعة توضيحا ثم اقام
الدليل على مجموع ماذكر فبين وجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين فى خيار الشرط ثم بنى
الاوجه الاربعة على الشبهين فقوله فقيل لابد من كذا بيان تفرع الاوجه الثلاثة على شبه
الاستثناء وقوله واذا وجد التعين فى آخر الباب بيان تفرع الوجه الرابع على شبه
النسخ ﴿ قوله ﴾ فقيل لابد من كذا بمنزلة الحر والعبد تقديره لابد من
اعلام الثمن والمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن والمبيع اولم يوجد
واحد منهما لم يجز البيع كما لايجوز بيع الحر والعبد الذى هو
من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون
الحاق الاوجه الثلاثة بالحر والعبد فى عدم الجواز
فيناسب الدليل المدلول ❊ اوتقديره فقيل
لابد من الاعلام للجواز كما لابد منه
لجواز بيع الحر والعبد عندهما
فاذا لم يوجد الاعلام
لم يثبت الجواز
والله اعلم
م م
م

فقيل لابد من اعلام الثمن والمبيع
لجواز البيع بمنزلة الحر و
اذا وجد التعيين واعلام
الحصة صح البيع ولم يعتبر
الذى شرط فيه الخيار
شرطا فاسدا فى الاخر
بخلاف الحر والعبد وماشا
كل ذلك فى قول ابى حنيفة
رحمه الله انه يعتبر شرطا
فاسدا فى الاخر لامحالة
فيفسد به البيع والله اعلم